مارک فلیپ

رفتار سیاسی

ترجمه الکس کویکس

رفتار سیاسی

مارک فیلیپ



کتابناک

2026 - 1405

Mark Philp

Political Conduct

HARVARD UNIVERSITY PRESS
Cambridge, Massachusetts, and London, England

قدردانی‌ها

این اثر از مجموعه‌ای از علاقه‌مندی‌ها به موضوع فساد سیاسی شکل گرفت که طی دو دوره به‌عنوان پژوهشگر مهمان (Visiting Research Fellow) در دانشگاه ملی استرالیا (Australian National University) در من در من ایجاد شد؛ نخست در دانشکده هنرها و سپس در مرکز پژوهش‌های علوم انسانی (Humanities Research Centre). از این مؤسسات، از آیَن مک‌کالمن (Iain McCalman) به‌خاطر فراهم کردن این فرصت‌ها، و از هدر مک‌کالمن، جان می (Jon Mee) و مارتین فیتزپاتریک (Martin Fitzpatrick) به‌خاطر نقش‌هایشان در ایجاد شرایط لازم برای تحقق این همکاری‌ها صمیمانه سپاسگزارم.

این پروژه در شکل کنونی خود به لطف دریافت بورس پژوهشی ارشد آکادمی بریتانیا/لِورهیولم (British Academy/Leverhulme Senior Research Fellowship) در سال تحصیلی ۱۹۹۹ــ۲۰۰۰ شکل گرفت. از آنان برای این فرصت ارزشمند سپاسگزارم، همچنین از دانشگاه و کالج خود برای حمایت از درخواست من، و از دپارتمان سیاست و روابط بین‌الملل برای اعطای مرخصی بعدی که امکان تکمیل این پروژه را فراهم کرد.

از همه کسانی که درباره مسائل این پژوهش با من گفت‌وگو کردند یا بر بخش‌های اولیه آن نظر دادند سپاسگزارم: لیز بَرِت، راب بهرنس، چاک بیتز، اریکا بنر، دن بات، دیوید چارلز، سلینا چِن، راجر کریسپ، برونو کوری، مایکل فریدن، دیه‌گو گامبِتا، هیزل جن، فیلیپ جِرِنز، باب گودین، پیتر هال، گری هارت، بری هین‌دِس، دیوید هاین، دانکن ایوسن، ریچارد جاروِس، دس کینگ، کریس کراوس، گوردون مک‌فرسون، دیوید میلر، ترزا مورگان، جوزف نای، آلن پَتِن، فیلیپ پتی، کوئنتین رید، الویرا-ماریا رستروپو، آلن رایان، اندرو سابل، ویکی اسپنسر، مارک استیرز، هلن ساچ، دنیس تامپسون، ارنستو گارسون والدز، استوارت وایت، لورنس وایت‌هد، گاوین ویلیامز و روث زیمرلینگ، و نیز از مخاطبان گوناگون در نیوزیلند، استرالیا، بریتانیا،

مجارستان، آلمان و ایالات متحده.

قدردانی ویژه‌ای دارم از مایکل آرونسون از انتشارات به‌خاطر صبر و علاقه‌مندی‌اش؛ از مارگارت کانووان، متیو کلیتون، لیز فرازر و داوران ناشناس انتشارات که هر یک بر پیش‌نویس کامل نسخه قبلی نظر دادند؛ و به‌ویژه از آدام سویفت که این کار را در دو نسخه بررسی کرد. همچنین از جری کوهن که

در تمام دوران طولانی شکل‌گیری این پروژه با بازخوردهایش همراه بود و به من آموخت (هرچند خودم این درس را ناقص اجرا می‌کنم) که اگرچه شفافیت تضمین‌کننده درستی نیست، اما پیش‌شرط آن است.

نسخه‌ای اولیه از بخش میانی فصل نهم در مقاله‌ای با عنوان «برانگیختن شهروندی لیبرال» در کتاب *The Demands of Citizenship* (ویراستاران: C. McKinnon و I. Hampsher-Monk، لندن: Continuum، ۲۰۰۰) منتشر شد. نویسنده از ناشران برای اجازه بازنشر و ویرایش آن بخش سپاسگزار است.

تکمیل این کتاب بیش از آنچه تصور می‌کردم زمان برد، عمدتاً به دلیل مشغله‌های مختلف دانشگاهی. در این مدت، بدهی‌هایی غیرصرفاً فکری اما بسیار مهم به الِنا خورادو و دن بات در اوریل، و نیز به دس کینگ، نیل مک‌فارلین و بریجت تیلور در دپارتمان پیدا کردم.

این کتاب را به خانواده‌ام—سارا، جو، روث و هانا—تقدیم می‌کنم، با سپاس از اینکه در این سال‌ها مرا سالم و متعادل نگه داشتند و یادآوری کردند که زندگی خوب تنها به سیاست یا زندگی ذهنی محدود نمی‌شود.

فهرست مطالب

مقدمه

چگونه باید رفتار سیاسی را درک و ارزیابی کنیم؟
تأکید بر واژه‌ی «سیاسی» از این دیدگاه ناشی می‌شود که سیاست حوزه‌ای مستقل و نوعی فعالیت خاص است که نمی‌توان آن را به اخلاق تقلیل داد؛ و تأکید بر واژه‌ی «رفتار» نیز در تقابل با اصول سیاسی انتزاعی است که موضوع اصلی بیشتر نظریه‌های سیاسی معاصر—مانند عدالت، آزادی، یا برابری—را تشکیل می‌دهند. در این کتاب استدلال می‌کنم که ارزیابی رفتار سیاسی صرفاً سنجش میزان دستیابی به اهداف، ارزش‌ها، یا اصولی از پیش تعیین‌شده نیست، بلکه باید بر درکی از ماهیت سیاست و شرایط خاص و دامنه‌ی امکانات موجود برای بازیگران سیاسی استوار باشد. سیاست معناهای متنوع بسیاری دارد و من ادعای جامع‌بودن ندارم؛ بلکه تمرکزم بر سیاست به‌مثابه‌ی تلاش برای کسب و اعمال قدرت سیاسی است—یعنی کوشش برای تعیین معتبر اینکه چه کسی چه چیزی را، کِی، و چگونه به دست می‌آورد؛ این همان عبارتی است که لاسول به کار

برده است. کشمکش‌های سیاسی بر سر این است که چه کسی قدرت سیاسی را اعمال کند، قلمرو مناسب آن کجاست، چگونه باید اعمال شود، و چه ارزش‌هایی باید دنبال شوند و به چه شکلی توزیع گردند.

یکی از دلایل آغاز از رفتار سیاسی—به‌جای، برای نمونه، اصول انتزاعی عدالت—این است که برخی از اشکال رفتار سیاسی، مانند رهبری، نقشی محوری در تعیین اهمیت و قدرت ارزش‌های خاص و در به‌واقعیت‌رساندن آن‌ها ایفا می‌کنند. از طریق فعالیت سیاسی، ارزش‌ها بیان و پذیرفته می‌شوند و به نیروهای انگیزشی قدرتمندی در جامعه تبدیل می‌گردند. در این فرایند، ارزش‌ها تفسیر می‌شوند و شکلی ملموس و عملی در قالب سیاست‌ها و اهداف مشخص به خود می‌گیرند. نتیجه این است که کنش و تعهد سیاسی و پویایی‌های مبارزه‌ی سیاسی، فهم و تفسیر مردم از آنچه ارزش می‌دانند و باید برایش تلاش کنند—و آنچه می‌توانند به‌عنوان معقول، منصفانه، یا عادلانه بپذیرند—را به‌شدت شکل می‌دهند و دگرگون می‌سازند. سیاست به‌جای اینکه صرفاً ابزاری برای تحقق ارزش‌های معین باشد، نقشی کلیدی

در تفسیر و بازنمایی ارزش‌ها و آرمان‌ها ایفا می‌کند. در این فرایند، مردم درمی‌یابند که برخی ارزش‌ها و آرمان‌ها واقعاً برای آن‌ها و شیوه‌ی زندگی‌شان چه معنایی دارند. این ارزش‌ها در آرزوهایشان نفوذ می‌کنند و با شکل‌دادن به فهمشان از عمیق‌ترین تعهدات‌شان، برایشان هنجار می‌شوند و تفسیر آن‌ها از مسئولیت‌ها، جاه‌طلبی‌ها، و منافعشان را تحت‌تأثیر قرار می‌دهند. این فرایند انتقالی بی‌درد و بی‌اصطکاک از ارزش به عمل یا نتیجه نیست؛ تجربه‌ای بسیار ناقص‌تر و انسانی‌تر است. تصویر کردن سیاستمداران به‌عنوان کسانی که صرفاً ارزش‌ها یا اهداف را تصویب می‌کنند و سپس ابزار رسیدن به آن‌ها را تشخیص می‌دهند، کاریکاتوری از فرایندی پیچیده، پرهزینه، و اغلب دردناک است که طی آن امیدها و جاه‌طلبی‌های مردم شکل می‌گیرند و بر دیگران تأثیر می‌گذارند. سیاست، آن‌گونه که در این کتاب بررسی می‌شود، باید به‌عنوان فرایندی مستقل فهمیده شود که نقشی محوری در شناسایی اهدافی ایفا می‌کند که همزمان آن‌ها را برای دیگران ملموس و هنجار می‌سازد.

به همین ترتیب، در ارزیابی رفتار سیاسی مردم، معیارها صرفاً همان معیارهایی نیستند که برای هر کارگزار اخلاقی معمولی به کار می‌بریم. جووانی سارتوری در اثر کلاسیک خود درباره‌ی

نظریه‌ی دموکراسی، تمایزی تیز (و تا حدی کاریکاتوری) میان دو دیدگاه درباره‌ی فرایند سیاسی ترسیم می‌کند: یکی آن که رفتار سیاسی را چیزی بیش از رفتار مورد انتظار از هر کارگزار اخلاقی نمی‌داند و هیچ اعترافی نمی‌کند که الزامات سیاست ممکن است ویژگی‌هایی داشته باشند که آن را از اخلاق دور می‌سازند، و دیگری آن که سیاست را مبارزه‌ی مهارناشده و غیراخلاقی منافع و غروری می‌بیند که هیچ اصل اخلاقی آن را محدود نمی‌کند. سارتوری با رد هر دو موضع، بر این نکته پای می‌فشارد که هم آرمان‌ها و ارزش‌های سیاسی باید به‌گونه‌ای متمایزاً سیاسی—و نه صرفاً اخلاقی—فهمیده شوند، و هم سیاست را نمی‌توان یکسره بر اساس اصطلاحات غیرهنجاری و غیراخلاقی درک کرد: «در نتیجه، هم اخلاق‌گرایی سیاسی و هم بدبینی سیاسی موضع‌هایی اشتباه‌اند؛ اولی به این دلیل که از آمیختگی زودهنگام حوزه‌ی سیاسی با حوزه‌ی اخلاقی ریشه می‌گیرد، و دومی به این دلیل که ناشی از جدایی ناموجهی میان آن دو است. سیاست و اخلاق نه با یکدیگر یکسان‌اند و نه در بخش‌های کاملاً جداگانه از هم منفک شده‌اند.» ادعای سارتوری همان چیزی است که من بدان باور دارم، اما بیان پیامدهایش آسان نیست. این ادعا مستلزم درکی از حکمرانی سیاسی است که معیارهای درونی و ذاتی آن را شناسایی کند، و در عین حال حسی از شرایطی ارائه دهد که در آن این معیارها ممکن است وزن اخلاقی داشته باشند یا نداشته باشند.

به‌جای ارزیابی مستقیم رفتار سیاسی بر اساس ملاحظات پیامدگرایانه یا در برابر معیاری بیرونی اخلاقی، من بر شخصیت، فضیلت‌ها، کارگزاری، و درستکاری بازیگر به‌عنوان یک بازیگر در حوزه‌ی سیاست تمرکز می‌کنم. چنین داوری‌هایی به‌سادگی صورت نمی‌گیرند: باید نسبت به زمینه‌های سیاسی و تاریخی که مردم در آن‌ها عمل می‌کنند، به‌شدت حساس باشند. این زمینه‌ها پویایی‌های پیچیده‌ای دارند—آنچه از نظر سیاسی ممکن است به سرعت تغییر می‌کند—به‌گونه‌ای که مردم ناگزیرند انتخاب‌هایی کنند که ابتدا پیش‌بینی نمی‌کردند و تصورشان هم برایشان ممکن نبود. گاهی سیاست صحنه‌ی تراژدی است؛ گاهی بستری برای مضحکه. همان‌طور که مارکس دریافته بود، آنان که در سیاست می‌ستیزند ممکن است توسط نیروهایی رانده شوند که درکشان از آن ناقص است: سنت‌های نسل‌های مرده همچون کابوسی بر ذهن زندگان سنگینی می‌کنند،

به‌گونه‌ای که آن‌ها هم‌زمان گذشته‌ی خود را هجو می‌کنند و در آن زندگی می‌کنند، و اغلب از اهمیت اعمال‌شان بی‌خبرند. تصویر وبر از سیاست به‌عنوان سوراخ‌کردن آهسته‌ی تخته‌های سخت شاید کار استادکاری را توصیف کند که ساختار درست است و دستگاه حکمرانی به‌خوبی استوار شده، اما چنین شرایطی جهانشمول نیست، و غنای درستکاری شخصی و حرفه‌ای که یک سیاستمدار در چنین نظمی از آن برخوردار می‌شود، در دسترس کسانی نیست که به‌ناچار می‌کوشند دولت‌های به‌محاصره‌درآمده را نجات دهند یا ویرانه‌های فروریخته‌ی یک استبداد را هموار کنند. برای چنین وظایفی مهارت‌های دیگری لازم است، و درستکاری فردی ممکن است کم‌عمق‌تر، حفظش دشوارتر، و شناختن یا ستودنش سخت‌تر باشد؛ چرا که ممکن است از آن حس تأمل‌شده و مسئولانه‌ی عمل که یک دنیای سیاسی باثبات‌تر می‌تواند حفظ کند فاصله بگیرد. معیارهای رفتار سیاسی که برازنده‌ی نظمی تثبیت‌شده و مورد تأیید عمومی است، به‌سادگی نمی‌توانند برای همه‌ی نظم‌های سیاسی—صرف‌نظر از شرایط—هنجار باشند؛ انکار این واقعیت یعنی مسئولیت‌های یک نظریه‌پرداز سیاسی را جدی نگرفتن.

قصد ندارم ارتدکسی‌ها و رویکردهای رایج فلسفه‌ی سیاسی و اخلاقی را کنار بگذارم، بخش بزرگی از این دلیل آن است که چنین کارهایی به‌درستی با پرسش‌های حقیقت و ارزش دست‌وپنجه نرم می‌کنند و نقش مهمی در تیزتر کردن و بیان حس ما از ارزش‌هایی که ممکن است بخواهیم تحقق یابند ایفا می‌کنند، و همچنین در نقد ادعاهای کسانی که در سیاست‌اند عمل می‌کنند. اما این کتاب از آن‌ها متمایز است، هم به این دلیل که تأثیر خود سیاست را بر توسعه و تحقق ارزش‌ها و نتایج به رسمیت می‌شناسد، و هم به این دلیل که بر این موضوع تمرکز دارد که چگونه می‌توان معیارهای مناسب را از رفتار کسانی که در سیاست عمل می‌کنند استخراج و بر آن اعمال کرد.

بر اساس این تفسیر، پویایی‌های فعالیت سیاسی

جاه‌طلبی‌های مردم و اصول سیاسی‌ای را که تأیید می‌کنند شکل می‌دهند و پیچیده می‌سازند. فضیلت‌ها و شخصیت رهبران سیاسی، تأثیر وفاداری‌های شخصی و سیاسی، میراث خاطرات تاریخی و کینه‌ها، و شیوه‌ای که برخی اشکال قدرت کارگزاری سیاسی را تحریف می‌کنند، همه تأثیر بزرگی بر ارزش‌ها و کالاهایی دارند که در سیاست جستجو می‌شوند و تحقق می‌یابند. تأثیر این ملاحظات می‌تواند عمیق باشد—چراکه از نگرانی صرف درباره‌ی اینکه کدام ابزار بهتر به

مجموعه‌ی معینی از ارزش‌ها و اهداف خدمت می‌کند فراتر می‌روند، زیرا بر شیوه‌ی شناسایی و پیگیری این ارزش‌ها و اهداف در سیاست تأثیر می‌گذارند، و محدود می‌کنند که از کسانی که در سیاست عمل می‌کنند چه انتظاری می‌توان به‌طور منطقی داشت، و از این طریق تعیین می‌کنند که آیا و تحت چه شرایطی یک اصل یا ارزش مطرح‌شده هدفی قابل تحقق و مطلوب برای دنبال کردن می‌شود. اگر فرایند سیاسی و کشمکش‌هایش تأثیر قابل‌توجهی بر اهداف و ارزش‌های دنبال‌شده در سیاست داشته باشند، ممکن است به‌تدریج ببینیم که بخش بزرگ‌تری از فلسفه‌ی سیاسی از آنچه معمولاً پنداشته می‌شود، آرمانشهری است—چیزی که شاید به‌عنوان آزمایش فکری آموزنده باشد اما نمی‌توان به‌طور معقول آن را دنبال کرد.

در طول این کتاب چهار خط اصلی استدلال را پرورش می‌دهم. اول اینکه سیاست را به‌عنوان نیرویی معرفی می‌کنم که به‌طور قدرتمندی بر هنجارها و ارزش‌هایی تأثیر می‌گذارد که تحققشان ممکن و مناسب است. نتیجه‌ی این استدلال آن است که رابطه‌ی میان فلسفه‌ی اخلاق و سیاست استنتاجی نیست، و بسیاری از ارزش‌های انتزاعی موجود در فلسفه‌ی اخلاق و نظریه‌ی سیاسی لیبرال، به‌شدت از تفسیر، اجرا، و تحققشان در کنش سیاسی رنگ می‌گیرند. این دیدگاه برای فرایند سیاسی درجه‌ی قابل‌توجهی از خودمختاری و هویت و شخصیتی از آن خود قائل است. سیاست، و رفتار سیاسی در این دیدگاه، باید عمدتاً—هرچند نه کاملاً—بر اساس شرایط خودش فهمیده شود، و آن شرایط به فضیلت‌ها و کیفیت‌های سیاسی بازیگران درگیر مربوط می‌شوند. از این رو، با بحثی درباره‌ی ماهیت سیاست، ویژگی‌های متمایز آن به‌عنوان مجموعه‌ای از کنش‌ها و حوزه‌ای از فعالیت آغاز می‌کنم که در سراسر کتاب ادامه می‌یابد (بیشتر به‌طور مستقیم در فصل‌های ۲، ۳، و ۴، و در ارتباط با خدمت سیاسی، سیاست مناقشه‌ای، و شهروندی در فصل‌های ۷، ۸، و ۹).

دومین مجموعه‌ی مرتبط از ادعاها این است که سیاست حوزه‌ای از فعالیت بسیار پیچیده‌تر، انسانی‌تر، و آلوده‌تر از آن چیزی است که بیشتر نظریه‌های سیاسی اخیر به رسمیت می‌شناسند. حوزه‌ای است که در آن شورها، جاه‌طلبی‌ها، وفاداری‌ها، و خیانت‌های انسانی تأثیر بزرگی بر اینکه چه کسی قدرت سیاسی را اعمال می‌کند و چگونه آن را اعمال می‌کند دارند. علاوه بر این، تلاش‌ها برای پاک‌سازی سیاست اغلب بر این توهم استوارند که این عناصر را می‌توان به‌نحوی

از فرایند حذف کرد. در طرح این استدلال، هدفم این است که درکی ظریف از شخصیت و الزامات سیاست ایجاد کنم که به رسمیت بشناسد اصلاح (که خود فرایندی سیاسی است) ذاتاً محدودیت‌هایی در آنچه می‌تواند به دست آورد دارد. این استدلال در فصل‌های ۱، ۴، ۵، ۶، ۷، و ۸ محوری است و نتیجه‌گیری‌های اساساً شک‌آمیز درباره‌ی امکانات تنظیم فعالیت سیاسی در فصل ۱۰ را شکل می‌دهد.

سومین خط استدلال این است که با این وجود، معیارهایی برای رفتار سیاسی وجود دارند، هرچند الزامات خاص آن‌ها به‌شدت زمینه‌محور هستند. واحد مناسب برای ارزیابی رفتار سیاسی، شخصیت، فضیلت‌ها، و توانایی‌هاست، نه محدودیت‌های وظیفه‌گرایانه یا ملاحظات پیامدگرایانه. درستکاری تا حدود متفاوتی در سیاست ممکن است، و می‌توان میان سیاستمدارانی که خوب عمل می‌کنند و آنانی که نمی‌کنند تمایز قائل شد با استفاده از ارزیابی‌ای که بر هنجارها و بافت نهادی‌ای که در آن عمل می‌کنند و بر مسائل شخصیت و قضاوت تکیه می‌کند. چنین ارزیابی‌هایی همچنین باید الزامات متمایزی را که موقعیت‌های مختلف در یک نظام سیاسی از متصدیان خود می‌طلبند به رسمیت بشناسند. به‌طور مشخص، به انتظاراتی می‌پردازم که منطقی است درباره‌ی رفتار رهبران سیاسی، کسانی که به آن‌ها خدمت می‌کنند، و شهروندان در نظم‌های دموکراتیک داشته باشیم. ادبیات اخیر فضیلت‌های شهروندی و الزاماتی را که باید از شهروندان برای دستیابی به نظم‌های دموکراتیک لیبرال پایدار و خودگردان بطلبیم ستوده است. این کتاب با سیاست به معنای گسترده‌تری سروکار دارد، و نظم‌های دموکراتیک لیبرال تنها در فصل‌های پایانی (و بخش‌هایی از فصل‌های ۴، ۵، و ۷) به‌طور انحصاری مورد بررسی قرار می‌گیرند. بخشی از این به این دلیل است که چنین نظام‌های سیاسی تنها بخش کوچکی از دولت‌هایی هستند که در سه هزار سال گذشته وجود داشته‌اند، اما همچنین به این دلیل است که به‌جای تعریف عناصر مرکزی سیاست با اشاره به نظم‌های دموکراتیک لیبرال، من این‌ها را تنها به‌عنوان یک مجموعه از تجلیات این عناصر می‌بینم. تا آن حد، اگرچه مهم است که کار ارزشمند و اغلب پیشرو شماری از محققان اخیر را که به همین شکل بر مسائل رفتار سیاسی تمرکز کرده‌اند به رسمیت بشناسیم، این کتاب فراتر از مرزهای سنتی اندیشه‌ی دموکراتیک لیبرال (اما نه به استثنای آن) عمل می‌کند.

سرانجام، استدلال‌های مطرح‌شده در این کتاب به رسمیت می‌شناسند که برخی انواع نظام‌های نهادی می‌توانند با جامعه و فرهنگ خود هم‌راستا شوند تا ارزش‌هایی را که نظریه‌های سیاسی لیبرال (یا دیگر نظریه‌ها) بسیار ارج می‌نهند به‌طور والایی تحقق بخشند (فصل‌های ۹ و ۱۰). با این حال، نهادینه‌سازی حکمرانی سیاسی و تنظیم آن با رویه‌ها، قوانین، و هنجارها برای ایجاد رژیمی پایدار و معتدل دستاوردی شکننده است ـــ دستاوردی که از نظر تاریخی استثنا است نه قاعده ـــ و حتی در جایی که وجود دارد، تنش‌هایی باقی می‌ماند میان ماهیت پویا، نوآورانه، و باز حکمرانی سیاسی، تلاش برای تنظیم چنین نیروهایی در یک دولت منظم، و پتانسیل کارگزاری سیاسی و تصمیم‌گیری برای ایجاد حوزه‌های جدیدی از مخالفت و مناقشه.

دو نکته‌ی دیگر درباره‌ی منابع و روش باید بیان شوند. اول اینکه، به‌عنوان مشارکتی در نظریه‌ی سیاسی، این اثر از تأمل درباره‌ی سیاست و الزاماتش که در سراسر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی جاری است الهام گرفته است. بسیاری از کسان در این سنت حرف‌های مهمی درباره‌ی شخصیت و مشکلات کنش سیاسی دارند. نقش آن‌ها در این متن به‌عنوان همتایانی در تفسیر سیاست به‌طور کلی و به‌عنوان نمونه‌هایی از دنیاهای معنا است که، هرچند اغلب بسیار متفاوت از آنچه نظریه‌پردازان سیاسی معاصر با آن روبه‌رو هستند، بینش‌هایی درباره‌ی رفتار سیاسی به ما ارائه می‌دهند که به ما کمک می‌کنند تشخیص دهیم ویژگی‌های کشمکش‌های سیاسی قدیمی‌تر و تلاش‌ها برای حکمرانی می‌توانند سهم قابل‌توجهی به درک نهادها و فعالیت خودمان داشته باشند.

نکته‌ی روش‌شناختی این است که در شناسایی سیاست به‌عنوان حوزه‌ای متمایز از فعالیت، لازم است هم آنچه آن را برای شرکت‌کنندگانش معقول و معنادار می‌سازد و هم آنچه آن را به‌طور کلی‌تر به‌عنوان حوزه‌ای از فعالیت در جوامع معقول می‌سازد درک کنیم. در برخی موارد این مستلزم تفسیر رویدادها و کنش‌های تاریخی است در تلاش برای درک معناهایی که انتخاب‌ها و اعمال مردم را شکل می‌دادند و برای فهم بهتر اینکه آن‌ها چه ارزشی قائل بودند، چه چیزی را برای خود و دیگران هنجار می‌دانستند، و تا چه حد به‌طور سازگار و منسجم در چارچوب آن مجموعه از معناها عمل می‌کردند. در موارد دیگر، پرداختن به پرسش‌های انتزاعی‌تر، دغدغه‌ام این است که، برای نمونه، ماهیت وفاداری را به‌عنوان مقوله‌ای از معنا که هم نوعی حالت روان‌شناختی و هم نوعی انگیزه برای کنش را در بر می‌گیرد درک کنم، و شرایطی را در نظر

بگیرم که ممکن است در آن رشد کند، شکوفا شود، یا شکلی به جای شکل دیگری به خود بگیرد. تعامل میان نمونه‌های خاص از یک سو، و مقوله‌های انتزاعی‌تری مانند اقتدار، رهبری، وفاداری، خدمت، شهروندی و غیره از سوی دیگر، به ما اجازه می‌دهد تشخیص دهیم که نمونه‌های خاصی از کنش همچنین دارای ویژگی‌های کلی‌تر و انتزاعی‌تری از رفتار معنادار هستند که امکان درجه‌ای از مطالعه‌ی تطبیقی و ارزیابی را فراهم می‌کنند.

این استدلال‌ها را خلاصه بیان کردم، اما شخصیت و وزن کامل این ادعاها باید در جزئیات و از طریق درک زمینه‌های خاص پرورش یابند. شناسایی هم معیارهای تعریفی و هم معیارهای اخلاقی برای رفتار سیاسی مستلزم تعیین ویژگی‌های کلی حکمرانی و کارگزاری سیاسی و استخراج معیارهای رفتار از آن ویژگی‌هاست. این کار مستلزم گام دیگری است برای زمینه‌مند کردن این معیارها تا نشان داده شود که کسانی که در سیاست عمل می‌کنند می‌توانند آن‌ها را بشناسند، و گام بیشتری برای پذیرفتن این که درجه‌ی ذاتی‌ای از تنوع هم در معیارها و هم در میزان و عمق درستکاری‌ای که سیاست می‌تواند به دست آورد یا اجازه می‌دهد وجود دارد. علاوه بر این، مسئله‌ی پایانی این است که این معیارها با سایر اصول، معیارها، یا ادعاهای هنجاری کلی‌تر چه نسبتی دارند. با این حال، فعالیت‌های دیگری هم هستند که تعامل مشابهی میان ماهیت یک فعالیت، انگیزه و قصد کارگزار، و دیدگاه عمیق‌تری وجود دارد که می‌تواند به اعتبارسنجی آن معیارها و رفتاری که آن‌ها می‌طلبند کمک کند، یا می‌تواند آن را زیر سوال ببرد، مثل بسیاری از بازی‌ها. این قیاس ارزش دنبال کردن را دارد، حتی اگر تفاوت‌ها نهایتاً درسی تیز در پیچیدگی‌های رفتار سیاسی بدهند.

«بودن در سیاست مثل بودن یک مربی فوتبال است.
باید به اندازه کافی باهوش باشی که بازی را بفهمی،
و به اندازه کافی ساده‌لوح که فکر کنی مهم است.»
ـــــیوجین مک‌کارتی، ۱۹۶۸

اشاره‌ی مک‌کارتی نشان می‌دهد که سیاست فعالیتی قاعده‌مند با معنا و هدف است، با بازیگران، راهبردها، و حرکت‌هایی که این هدف از طریق آن‌ها تحقق می‌یابد. اما قیاس او همچنین ما را به پرسش‌های بسیار بنیادی درباره‌ی فعالیت آگاه می‌کند: آیا سیاست خوب، یا فوتبال، صرفاً درباره‌ی بردن در مبادلات یا بازی‌های خاص است؟ آیا خوب بازی کردن باید به‌طور کامل پیامدی، بر اساس نتیجه‌ی یک بازی خاص، فهمیده شود، یا حس عمیق‌تری از اهداف فعالیت داریم که ارزش خود بازی و عظمت یک اجرا را به‌طور مستقل از نتیجه به رسمیت می‌شناسد—آن‌گونه که میان خوب بازی کردن و بردن تمایز قائل می‌شویم؟ علاوه بر این، در سیاست تمایز اساسی میان فعالیت‌هایی که برای کسب یا حفظ قدرت سیاسی و منصب انجام می‌شوند و فعالیت‌هایی که در اعمال منصب سیاسی صورت می‌گیرند وجود دارد. برخی ترتیبات نهادی اطمینان می‌دهند که این دو به‌طور بسیار نزدیکی به هم پیوند دارند (مانند مجلس نمایندگان آمریکا)، برخی آن‌ها را از هم جدا نگه می‌دارند (مانند پادشاهی‌های ارثی پایدار)، و در بسیاری تعامل متغیری وجود دارد—یک اقتدارگرایی انقلابی ممکن است بیشتر و بیشتر به تضمین شرایط ادامه‌ی خود بپردازد تا به دنبال آرمان‌هایی باشد که برایشان قدرت را به دست گرفت. اما کسب منصب به‌خودی‌خود «غایت» یا تلوس سیاست نیست—منصب مستلزم حکمرانی است. وقتی به‌اندازه‌ی کافی خوب بازی کردیم تا به منصب دست یابیم، خوب حکمرانی کردن چه مفهومی دارد؟

قیاس میان سیاست و بازی‌ها همچنین در موضوع کم‌تعیینی فعالیت توسط قوانین رسمی نیز برقرار است. همان‌طور که در ورزش میان صرفاً رعایت قوانین و بازی خوب تمایزی وجود دارد، در سیاست نیز قوانین اغلب بسیار کمتر از آنچه می‌توانیم از کسانی که در قدرتند انتظار داشته باشیم یا امیدوار باشیم را فراهم می‌کنند. مدیران و تماشاگران ممکن است بازیکنان را بی‌لیاقت، بی‌تمرکز، یا ناکارآمد تشخیص دهند، اما دفترچه‌های قوانین به‌ندرت پایه‌ای برای چنین ارزیابی‌هایی فراهم می‌کنند. قوانینی هستند که دسترسی به مناصب عمومی را تنظیم می‌کنند و مسئولیت‌های رسمی را مشخص می‌سازند، اما اغلب قوانین در درجه‌ی اول بر انواع سوءرفتاری تمرکز می‌کنند که نظام سیاسی بیشتر نگران پیشگیری از آن‌هاست یا اطمینان بیشتری از شناسایی‌شان دارد، یا که اعضای نخبگان سیاسی فعلی بیشتر باور دارند قدرتشان را تهدید می‌کنند. دفترچه‌های قوانین ممکن است فهرست کنند چه کاری می‌توان و نمی‌توان کرد، اما گفتن هدف

فعالیت برایشان سخت‌تر است، و این معیار ضمنی است که تفسیر و فهم قوانین باید آن را به‌عنوان نقطه‌ی مرجع خود در نظر بگیرند. تلاش برای تعیین این هدف به‌عنوان دستیابی به برتری یا خوب بازی کردن یا حکمرانی کردن تبدیل به یک همان‌گویی می‌شود: آنچه به‌عنوان برتری محسوب می‌شود به هدف بستگی دارد، همان‌طور که آنچه به‌عنوان خوب حکمرانی کردن محسوب می‌شود.

قوانین، حتی در قالب قانون اساسی، قوانین موضوعه، آیین‌نامه‌ها، کدها، اصول، هنجارها، و کنش‌ها، باید برای اعمال شدن بر موارد خاص تفسیر شوند، و هنگام تفسیر و اعمال آن‌ها، سیاستمداران، قضات، و مفسران به حس عمیق‌تری نیاز دارند از اینکه چگونه با هم انسجام می‌یابند تا ساختار و انسجامی برای فعالیت فراهم کنند. علاوه بر این، بیشتر دفترچه‌های قوانین سیاسی (به‌معنای گسترده‌تر) توسط سیاستمداران ساخته، تفسیر، و اصلاح می‌شوند؛ اگر این فرایندها تابع تأثیرات جناحی باشند، ممکن است با نظمی سیاسی به‌طور سیستماتیک تحریف‌شده روبه‌رو شویم. چگونه می‌توانیم بدانیم آیا بازی‌ای که تماشا می‌کنیم خوب بازی می‌شود اگر مطابق قوانینی بازی شود که خود نتیجه‌ی نیروهای فاسد هستند؟ چگونه فعالیتی را می‌فهمیم که تنها توسط افراد متقلب و ناکارآمد انجام شده است؟ مگر اینکه حسی از هدف سیاست داشته باشیم، و از اینکه چه کنش‌ها، انگیزه‌ها، و جاه‌طلبی‌هایی از سوی شرکت‌کنندگان مختلف آن با این هدف سازگار هستند یا اجازه می‌دهند این هدف کامل‌تر تحقق یابد، فاقد معیارهایی

خواهیم بود برای شناسایی اجراهای خوب یا ضعیف یا تشخیص اینکه وقتی شرکت‌کنندگان در بازی شروع به تبدیل آن به اهدافی می‌کنند که اساساً با آن هدف در تضاد هستند—و از این طریق آن را فاسد می‌کنند.

منابع برای درک هدف و ماهیت سیاست شامل سه عنصر اساسی می‌شوند. می‌توانیم از یک بازی بپرسیم: (۱) ساختار اساسی و ماهیتش چیست—چه چیزی آن را این بازی می‌کند نه بازی دیگری؟ (۲) خوب بازی کردن آن چیست؟ و (۳) ارزش بازی کردنش چیست، و چه اهداف دیگری خدمت می‌کند؟ دو پرسش اول ما را به «قوانین» بازی سیاسی ارجاع می‌دهند که در آن مردان و زنان عمل می‌کنند و که فعالیت سیاسی را از سایر فعالیت‌ها در آن جامعه متمایز می‌سازد. با این حال، ما به فهمی گسترده از این قوانین نیاز داریم، که فراتر از آنچه به‌طور

رسمی در قانون اساسی، قوانین موضوعه، کدهای کنش، و شرایط منصب تثبیت شده می‌رود تا داوری‌های محتاطانه‌تری درباره‌ی شایستگی، درستکاری، و غیره را نیز شامل شود، و این سوال را مطرح کند که آیا مرزهای رسمی تعریف‌شده‌ی یک کنش طیف کامل فعالیت مناسب را در بر می‌گیرند. (آیا تعامل بازیکنان و تماشاگران جزئی از بازی است؟ آیا ابعادی از امر شخصی نیز به‌طور قابل‌توجهی سیاسی هستند؟) پرسش دوم این ویژگی‌های مشترک را بیشتر پیش می‌برد تا بپرسد این فعالیت بر اساس معیارهای درونی موفقیتش از شرکت‌کنندگانش چه می‌طلبد. این پرسش دستوراتی فرضی برای کسانی که در سیاست عمل می‌کنند از فهم هدف فعالیت تولید می‌کند؛ یعنی، «اگر می‌خواهید در سیاست درگیر شوید، برای موفقیت (از نظر فعالیت) باید x، y، یا z کنید.»

عنصر سوم به هدف یا غرض فعالیت می‌پردازد و بر ارزش آن تأمل می‌کند، و احتمالاً آن را با فعالیت‌های دیگر مقایسه می‌کند. در بسیاری از بازی‌ها، آنچه بازی کردن را ارزش دارد، حس تسلط و لذت مرتبط با آن است. اما در سیاست، «ارزش بازی کردن» بیش از داوری درباره‌ی لذت‌هایی است که به شرکت‌کنندگان می‌بخشد. این شامل داوری‌هایی درباره‌ی ضرورت فعالیت سیاسی در جامعه، اهداف ماهوی که فعالیت دنبال می‌کند، و حوزه‌ی مناسب آن فعالیت نسبت به سایر فعالیت‌ها می‌شود. آنچه به سیاست ارزشش را به‌عنوان فعالیت می‌دهد، بخشی به تنش‌ها، تعارضات، و آرزوهایی مربوط می‌شود که به آن‌ها پاسخ می‌دهد، و بخشی به کالاهایی که تحقق می‌بخشد—که محدود به اهداف یک کارگزار فردی نیستند بلکه شامل آنچه ذاتی فعالیتی است که درون آن این اهداف قابل فهم هستند نیز می‌شوند. جاه‌طلبی‌های کسانی که در سیاست‌اند می‌توانند پرادعا، عادی، یا آشکارا پست باشند، اما نباید این اهداف شخصی را با آنچه نیاز به این نوع فعالیت را در جامعه ایجاد می‌کند اشتباه بگیریم: به‌طور کلی، نیاز به اعمال نظم و انضباط و هماهنگ کردن و آشتی دادن منافع و فعالیت‌های متعارض مردم. حکمرانی سیاسی وقتی فوری می‌شود که تعارض، بی‌نظمی، و خشونت آسیب‌های قابل‌توجهی به جامعه وارد کنند، و جایی که سایر مکانیزم‌های هماهنگی و آشتی غیرسیاسی (خانوادگی، مشارکتی، قراردادی) از برخی جهات کمتر از سیاست مؤثر هستند. پس از استقرار، اقتدار سیاسی ممکن است به وظایف دیگری گسترش یابد، هرچند نه همیشه به‌طور مناسب. تجاوز به حوزه‌های خانوادگی یا خانگی، اجرای

پرستش مذهبی مناقشه‌برانگیز، یا تحمیل یک تصور بحث‌انگیز از خوبی بر مردم ممکن است حکمرانی سیاسی را به حوزه‌هایی گسترش دهد که بهتر است به حال خود رها شوند (چون برخی حوزه‌های روابط شخصی آنقدر مهم و شکننده‌اند که هر تلاشی برای مداخله‌ی معتبر در آن‌ها از طریق نظام سیاسی آسیب غیرقابل قبول یا شدیدی ایجاد می‌کند؛ یا، به‌طور مشروط‌تر، چون مزایای مداخله در یک مورد خاص توسط هزینه‌های انجام آن پیشی گرفته می‌شود). سیاست یک نظام تخصیص و حکمرانی است. در بیشتر دولت‌های مدرن ادعای درجه‌ای از حاکمیت بر سایر نظام‌ها ــــ اجتماعی، بازار، خانوادگی ــــ دارد، اما این یک قضاوت است که چه وقت، بر چه حوزه‌ای، و تا چه حد آن حاکمیت به‌طور مناسب اعمال می‌شود.

قیاس میان سیاست و بازی‌ها همیشه کشیده خواهد شد، اما سه موردی وجود دارد که در آن‌ها این قیاس کم‌وبیش به‌طور چشمگیری فرو می‌پاشد. اول، سیاست خود در مبارزه‌ی مداوم برای تعیین هدف و قوانین فعالیت خودش دخیل است. ما معمولاً می‌توانیم میان بازی کردن یک بازی و اختلاف نظر درباره‌ی هدف یا نقطه‌ی آن تمایز قائل شویم؛ در سیاست این تمایز بسیار سریع از بین می‌رود. اندیشه و کنش سیاسی اساساً با تفسیر هدف فعالیت به‌گونه‌ای سروکار دارند که آن تفسیر را برای دیگران هنجار و بر نظام سیاسی به‌طور کلی‌تر حاکم سازند، به‌گونه‌ای که نقطه‌ی فعالیت چیزی است که خود فعالیت در تلاش برای تعریف آن است. این بدان معناست که آنچه به‌عنوان تعارض محسوب می‌شود، آنچه برای نظم دادن به آن ضروری دیده می‌شود، آنچه فعالیت‌هایی در مبارزه برای تعیین اینکه چه کسی (و چه تفسیری) باید حکمرانی کند مشروع پذیرفته می‌شوند، و بر چه کالاها و ارزش‌هایی نظام سیاسی باید مشروعیت خود را استوار کند، همه بالقوه می‌توانند مورد مناقشه باشند. آنچه به این عرصه انسجام می‌دهد تلاش کسانی است که درگیرند تا از طریق حداقل برخی جذابیت به مشروعیت، قدرت و اقتدار کسب کنند و اعمال کنند، که مستلزم تأمین تأیید برای تفسیر فرد از اهداف منصبش است، اما اینکه مشروعیت تا کجا می‌تواند یا باید برود به شدت به زمینه و نوع حکمرانی اعمال‌شده بستگی دارد.

دومین تفاوت این است که یکی از اجزای محوری سیاست وضع قانون است، نه فقط پیروی از قانون. برخی جنبه‌های سیاست، مانند رقابت انتخاباتی برای منصب در دولت‌های دموکراتیک مدرن، بسیار ساختاریافته و مقیّد به قوانین هستند. اما منصب سیاسی پس از دستیابی به آن،

مستلزم ایجاد و تفسیر قوانین در پرتو یک تصور خاص از هدف فعالیت و اتخاذ و اجرای تصمیمات و قوانینی است که رفتار دیگران را کنترل می‌کنند و معیارها و هنجارهایی برای رفتارشان تعیین می‌کنند. برندگان در ورزش، در بیشتر موارد، قدرت تغییر قوانین بازی‌ای را که تازه در آن شرکت کرده‌اند یا فرصت تغییر اساسی توزیع منابع اقتصادی و فرهنگی‌ای را که سایر بازیکنان می‌توانند از آن بهره‌مند شوند ندارند. در تقابل با این، اراده‌ی سیاسی گاهی می‌تواند به‌طور اساسی یک جامعه را دگرگون کند، خودفهمی‌اش و فهم مرتبط آن از مشروعیت سیاسی و آنچه از نظر سیاسی ممکن است را تغییر دهد—معیارهای ارزیابی را از بالا دگرگون سازد، نه صرفاً معیارهای تحمیل‌شده از پایین را برآورده سازد.

سومین ناهمخوانی ساده است: سیاست یک بازی نیست. آنچه «بازی» آن را—در رقابت با سایر کنش‌ها—ارزشمند می‌سازد این است که به‌طور اساسی فعالیت‌های جامعه‌اش را قاب می‌کند، اهداف معینی برای آن جامعه پیش می‌برد، و بر شرایط زندگی کسانی که در داخل (و اغلب کسانی که در خارج از) مرزهایش هستند تأثیر می‌گذارد. سیاست دارای اهمیت اخلاقی‌ای است که واژه‌ی «بازی» آن را پنهان می‌کند. سیاست عمیقاً بر آزادی، امنیت، و کیفیت زندگی میلیون‌ها نفر تأثیر می‌گذارد. در دولت‌های ملی و در حوزه‌ی امور بین‌الملل، ساختارهایی را فراهم می‌کند که بیشتر مردم در آن‌ها زندگی می‌کنند، و تصمیم‌گیری سیاسی برخی از بنیادی‌ترین پرسش‌های هنجاری را در تعیین نقشی که دولت در جامعه ایفا می‌کند و اهدافی که دنبال می‌کند تنظیم می‌نماید. چون انتخاب‌هایی که سیاستمداران با آن روبه‌رو هستند اغلب دارای اهمیت اخلاقی عمیقی هستند، اصطلاح‌شناسی «بازی‌ها» و «مهارت‌ها» باید در جهت زبانی از فضیلت سیاسی کنار گذاشته شود.

این به معنای این نیست که هر سیاستمدار، مفسر سیاسی، یا شرکت‌کننده‌ای درک روشنی از ماهیت فعالیتش دارد، یا اینکه هر کدام اهمیت اخلاقی آن را به رسمیت می‌شناسند. درک ماهیت فعالیت خود نه شرط لازم و نه شرط کافی برای بازیگر بزرگ بودن است—هرچند شناختن اینکه رفتار فرد واقعاً اهمیت اخلاقی دارد در مورد سیاست احتمالاً شرط لازم است. حتی با این وجود، بازیگران بزرگ (به تعریف) در هر بازی‌ای نادرند، و در سیاست نیز نادرند. بازیکنان متوسط (دوباره، به تعریف) هنجار هستند، اما در حالی که بازی‌ها می‌توانند با این‌ها شکوفا شوند و

بسیاری نظام‌های سیاسی می‌توانند آن‌ها را تحمل کنند، مواردی هم هستند که در آن‌ها متوسط بودن در سیاست می‌تواند نتایج فاجعه‌باری داشته باشد. اگر سیاست صرفاً موردی از رعایت قوانین و هنجارها بود، نسلی از تکنوکرات‌های متوسط نظام سیاسی کسل‌کننده‌ای می‌ساختند اما نظام سیاسی آسیب‌دیده‌ای نه. اما ماهیت حاکمانه، قانون‌گذار، و فرهنگ سیاسی-تعریف‌کن سیاست واقعاً مردانی و زنانی می‌طلبد که درکی از اهمیت فعالیتشان و حسی از اهدافی دارند که فعالیتشان باید به دنبال آن‌ها باشد، هم نسبت به شهروندان دولت و هم نسبت به رابطه‌ی دولت با سایر دولت‌ها. در روح وبر، سیاست از شرکت‌کنندگانش نوعی درستکاری و حس مسئولیت می‌طلبد. اگر این‌ها غایب باشند، حکمرانی سیاسی تهدید می‌کند که از مسیر خارج شود.

تصمیم‌گیری بیشتر پیچیده می‌شود چون سیاستمداران در دنیایی عمل می‌کنند که همیشه به‌طور ناقصی تحت کنترل آن‌ها است، و چون چشم‌انداز سیاسی خودشان و شیوه‌ی عملشان می‌تواند افق‌های امکان سیاسی را (نه همیشه به‌طور عمدی) هم برای خودشان و هم برای دیگران تغییر دهد. تصمیم‌گیری سیاسی در بُعد متمایزاً انسانی کنش بین‌فردی گیر می‌کند: مستلزم هماهنگی اراده‌ها، منافع، و آرزوها و تخیلات سیاسی است. توانایی کنار ایستادن از سیاست و دستکاری بی‌طرفانه‌ی عناصر صحنه‌ی سیاسی برای تأثیرگذاری بر یک تصمیم خاص ذاتاً محدود است. کارگزاری سیاسی با مردم کار می‌کند—با فضیلت‌ها و رذایل‌شان، روابط، اتحادها، و وفاداری‌هایشان، و ترس‌ها و اضطراب‌هایشان—و اعمال خود آن‌ها به‌ندرت از تأثیر آن مجموعه‌ی پیچیده از نگرش‌ها، احساسات، و منافع آزاد است. مردم به چاپلوسی و رشوه، به وعده‌ها و تهدیدها پاسخ می‌دهند، اما همچنین به قناعت، چشم‌انداز، شم، و جذابیت، و به برانگیختن ایده‌های انتزاعی‌تر و ادعاهای وظیفه و تعهد نیز پاسخ می‌دهند. این ویژگی‌ها صرفاً اجزائی در زرادخانه‌ای نیستند که سیاستمداران باید از آن انتخاب کنند؛ حداقل برخی از آن‌ها با سیم‌کشی در بسیاری از مردانی و زنانی که قدرت و اقتدار می‌جویند و از این طریق می‌کوشند بر دیگران حکمرانی کنند تعبیه شده‌اند.

حتی اگر سیاستمداران بتوانند انسانیت خود را حفظ کنند، این می‌تواند یک نعمت مختلط باشد. تاریخ سرشار است از نمونه‌های کسانی که ویژگی‌های انسانی‌شان به‌جای پاسخگویی به نیازها و نگرانی‌های دیگران، با شکنندگی‌شان جلوه‌گر شد. شیوه‌ی حکمرانی کسانی که بر ما حکمرانی

می‌کنند اهمیتی بیش از معمول دارد به‌خاطر قدرتی که اعمال می‌کنند، و با این حال آن تجربه‌ی قدرت——دشواری کسب آن و نیاز به رگه‌ای از بی‌رحمی هم نسبت به کسانی که مقاومت می‌کنند و هم نسبت به کسانی در اردوگاه خودشان که ممکن است موقعیتش و چشم‌اندازهای مرتبط با آن را غصب کنند——می‌تواند حفظ خودکنترلی و حس تناسب لازم برای عمل مسئولانه را دشوار سازد. برخی وسوسه می‌شوند به شیوه‌هایی عمل کنند که نباید؛ اما مشکل جدی‌تر این است که شیوه‌ی عمل اغلب نامشخص است، و هرچه دنیایی که در آن عمل می‌کنیم پراکنده‌تر و آشفته‌تر باشد، ترسیم یک مسیر دشوارتر است. در واقع، همان‌طور که «تصمیم‌گرایان» اواخر قرن نوزدهم دریافتند، این‌طور نیست که همیشه تصمیم درستی وجود دارد که کسانی در منصب باید اتخاذ کنند (حتی اگر نتوانند همیشه آن را ببینند)، بلکه آن‌ها باید تصمیماتی بگیرند که باور دارند می‌توانند از طریق تعهدشان به پیگیری آن‌ها درستشان کنند. ارزیابی ما باید در نظر بگیرد که آن‌ها چه کار دیگری می‌توانستند بکنند، چرا مسیری را که رفتند دنبال کردند، تا چه حد توانستند اهدافشان را محقق کنند، و این اهداف چه ارزشی داشتند. پیچیدگی‌های چنین تحقیقی را نباید دست کم گرفت، اما تلاش برای انجام آن می‌تواند حس روشن‌تری به ما بدهد هم از دشواری‌های ارزیابی رفتار سیاسی و هم از اهمیت چنین ارزیابی‌ای.

مانند سیاستمدار مک‌کارتی، به اندازه کافی ساده‌لوح هستم که فکر کنم سیاست اهمیت دارد——خواننده باید از فصل‌های بعدی قضاوت کند که آیا من بازی را می‌فهمم. کوشیده‌ام ماهیت حکمرانی سیاسی را شناسایی کنم و انگیزه‌های کسانی را که حکمرانی می‌کنند و کسانی را که خدمت می‌کنند یا پیروی می‌کنند در نظر بگیرم. نتیجه مجموعه‌ای از قوانینی نیست که باید انتظار داشته باشیم سیاستمداران آن‌ها را دنبال کنند، بلکه بیشتر شرحی است به‌طور کلی از الزاماتی که نقش‌های سیاسی مختلف از کارگزارانشان می‌طلبند و دشواری‌هایی که در برآوردن این الزامات با آن‌ها روبه‌رو هستند. تلاش برای چیزی دقیق‌تر ما را ملزم می‌کرد که به زمینه‌های خاص عمیق‌تر بروی، و فضا برای انجام این کار محدود است.

پتانسیل بی‌ثباتی چشمگیر در سیاست، که نظریه‌ی سیاسی معاصر زیادی از آن چشم می‌پوشد، مرا در فصل ۱ به بررسی فروپاشی جمهوری روم زیر یولیوس سزار می‌برد، با رد متعاقب ماکیاولی از سزار به‌خاطر فقدان ویژگی‌های لازم شخصیتی برای حکمرانی. در فصل ۲ به بررسی موضع

گسترده‌تر ماکیاولی می‌پردازم و استدلال می‌کنم که باید ماکیاولی را به‌عنوان کسی درک کنیم که—به‌درستی—پیشنهاد می‌کند ارزیابی رفتار سیاسی چیزی شبیه به نسخه‌ای از اخلاق فضیلت را در بر می‌گیرد. هم سزار و هم ماکیاولی متهم به بی‌اصولی شده‌اند، اما در هر مورد حرف‌های زیادی برای گفتن درباره‌ی نگرانی‌شان با فضایل سیاسی وجود دارد. قرائت «بی‌اصول» توصیه‌ی کمی دارد؛ دو مورد وابستگی متقابل میان زمینه و کارگزاری را نشان می‌دهند که درک بهتری از ماهیت و محدودیت‌های درستکاری در جایی که سیاست به‌طور عمیقی آشفته است ممکن می‌سازند. با این حال، شرح ماکیاولی از فضایل و آنچه آن‌ها می‌طلبند به‌طور خودکار برای شرایط مختلف مناسب نیست. باید شرح او را هم نسبت به شرایط خاصی که در آن نوشت و هم نسبت به حس عمیق‌تری از ماهیت حکمرانی سیاسی بخوانیم، که در فصل ۳ به آن می‌پردازم. همچنین به درک کامل‌تری از ماهیت رهبری سیاسی نیاز داریم—شیوه‌ای که بازیکنان مرکزی بازی را تفسیر، مجسم، و گسترش می‌دهند (فصل ۴). در پنجمین و آخرین فصل از بخش ۱ به مسئله‌ی اینکه آیا کسانی که قدرت را در سیاست اعمال می‌کنن لزوماً توسط این وظیفه فاسد می‌شوند می‌پردازم. نشان می‌دهم که موانع عمده‌ای برای خوب عمل کردن برای کسانی که تلاش می‌کنند رهبری سیاسی را اعمال کنند وجود دارد و که دولت‌های دموکراتیک لیبرال مدرن مطمئناً از اینها رها نیستند، اما این را بیشتر دلیلی برای تأمل درباره‌ی جایگاه اعطاشده به سیاست و سیاستمداران در دولت‌های مدرن می‌دانم تا تشویق به بدبینی نسبت به کسانی که تلاش می‌کنند رهبری سیاسی را اعمال کنند.

در بخش ۲ بر بازیگران فرودست‌تر تمرکز می‌کنم، و مشکلات ذاتی وفاداری در سیاست را بحث می‌کنم (فصل ۶) و سپس به مسئله‌ی پیچیده‌ی اینکه چگونه باید خدمتگزاران عمومی و ماهیت خدمت عمومی را تصور کنیم می‌پردازم (فصل ۷). در هر دو مورد، انواع وفاداری و تعهدی که به نظر می‌رسد برای روابط خدمت ضروری هستند به‌آسانی با الزامات رویه‌ای و بی‌طرفی‌تری که دولت‌های مدرن از کسانی که در حوزه‌ی عمومی کار می‌کنند می‌طلبند سازگار نیستند. این پرسش‌های بیشتری درباره‌ی سازگاری تعهدات و وفاداری‌های سیاسی با نظام اساسی قوانین، انتظارات، و ارزش‌هایی مطرح می‌کند که بیشتر دموکراسی‌های لیبرال غربی را شکل می‌دهند.

در بخش ۳ شرحی از اعتراض اجتماعی و سیاست مناقشه‌ای در دولت‌های دموکراتیک مدرن ارائه می‌دهم (فصل ۸) و استدلال می‌کنم که یکی از ویژگی‌های مرکزی سیاست، علاوه بر نظم دادن به تعارض، این است که (از طریق همان فعالیت) پتانسیل منابع جدید تعارض را ایجاد می‌کند. فصل ۹ این بحث را با بررسی استدلال‌ها در سنت دموکراتیک لیبرال برای انواع فضایلی که نظام‌های سیاسی دموکراتیک لیبرال برای دستیابی به مشروعیت و رعایت پایدار و گسترده از شهروندانشان می‌طلبند دنبال می‌کند. در حالی که می‌توانیم تصویری از نوع رابطه‌ای که می‌خواهیم میان شهروندان و یک نظام سیاسی دموکراتیک ترسیم کنیم، در عمل چنین تصویری به‌شدت بر طیفی از پیش‌شرط‌های پس‌زمینه‌ای مادی، اجتماعی، و فرهنگی متکی است که به‌آسانی تحقق نمی‌یابند. در نتیجه، در حالی که آرمان برای دولت‌های دموکراتیک لیبرال به‌ظاهر روشن است، واقعیت این است که آن‌ها، در بیشتر موارد، کمتر از آنچه به‌طور کلی پذیرفته می‌شود انعطاف‌پذیرند و شکننده‌ترند، که سیاست را به‌یک‌باره فوری‌تر و مطالبه‌گرتر می‌کند. در فصل ۱۰ پتانسیل طراحی نهادی در تعیین مرزها برای کنش سیاسی را بررسی می‌کنم. با وجود همه‌ی جذابیت‌های طراحی نهادی به‌عنوان راهی برای حل‌وفصل تعارضات و مسائل درون یک دولت، مانع اصلی موفقیت به‌سادگی این است که فرایند طراحی نیز به همان اندازه‌ی سایر برنامه‌های سیاسی تابع تصادفات سیاست است.

دوباره، ادعای جامع‌بودن در بحثم درباره‌ی رژیم‌های سیاسی، دوره‌های تاریخی، یا حتی انواع سوءرفتار سیاسی ندارم. ماده‌ی خام فراوان است! استدلال می‌کنم که ویژگی‌های پایدار خاصی در سیاست وجود دارند که معیارهایی برای رفتار تعیین می‌کنند که اغلب در رویکردهایی که در حال حاضر بر نظریه‌ی سیاسی و علم سیاست سلطه دارند نادیده گرفته می‌شوند و که محدودیت‌هایی بر میزانی که اصول اخلاقی کلی می‌توانند برای ارزیابی کنش سیاسی استفاده شوند تعیین می‌کنند. همان‌طور که مشخص خواهد بود، از فلسفه‌ی سیاسی انگلوآمریکایی بسیار آموخته‌ام، اما آن رشته اغلب نسبت به تأثیری که کارگزاری و مبارزه‌ی سیاسی بر تحقق ارزش‌های سیاسی دارند ساکت یا ساده‌انگارانه است و در ساخت حوزه‌ی سیاست همین‌گونه عمل می‌کند. نظریه‌های جمهوری‌خواهانه درک من را از ماهیت کارگزاری سیاسی تحت‌تأثیر قرار داده‌اند، اما از ارتباط مداوم آن برای فهمیدن شهروندی در دولت‌های دموکراتیک مدرن متقاعد نشده‌ام. به همین ترتیب،

روایت‌های ساختارگرایانه‌تر از سیاست به من کمک کرده‌اند برخی از مسائلی را که با آن‌ها سروکار دارم قاب‌بندی کنم بدون اینکه مرا راضی کنند که می‌توانند به پرسش‌هایی که فکر می‌کنم باید پرسیده شوند پاسخ دهند. نتیجه تلاشی است برای تفکر درباره‌ی اینکه سیاست از شرکت‌کنندگانش چه می‌طلبد که استدلال می‌کند این الزامات باید به‌عنوان دلایلی برای کنش توسط کسانی که باید در موقعیت‌هایی عمل کنند که جزئیات دقیق آن‌ها می‌تواند به‌طور چشمگیری بر آنچه می‌توان یا نمی‌توان به دست آورد تأثیر بگذارد قابل تشخیص باشند.

بسیاری از کسانی که در طول این پروژه‌ی طولانی درباره‌اش پرسیدند به عبارت «رفتار سیاسی» با چیزی شبیه به خنده‌ای و تعلیقی درباره‌ی اینکه سیاستمداران چقدر ولع‌باز، طمعکار، یا خوارشده‌اند پاسخ دادند. وقتی تحت فشار قرار می‌گرفتند، همه اذعان می‌کردند که تعلیق‌هایشان مجموعه‌ای از معیارهایی را فرض می‌گیرد که باور داشتند سیاستمداران باید مطابق آن‌ها عمل کنند، اما بدبینی‌شان درباره‌ی تحقق این معیارها اهمیت آن‌ها را کاهش نداد. در واقع، هر چه بیشتر سیاستمداران را نقد می‌کردند، این معیارها ناگزیر مهم‌تر می‌شدند. هدفم کمک به روشن کردن اینکه چه نوع معیارهایی ممکن است مناسب باشند و چگونه می‌توانند پایه‌گذاری شوند است، در حالی که همچنین اذعان می‌کنم که باید معیارهایی باشند که در عمل قابل برآورده شدن هستند. این بدان معناست که در برخی زمینه‌ها باید آنچه را که فکر می‌کنیم می‌توان طلبید کاهش دهیم؛ در برخی دیگر، جایی که حکمرانی سیاسی در آستانه‌ی فروپاشی است، ممکن است دیدن اینکه حتی حداقل معیارهای رفتاری می‌توانند برآورده شوند دشوار باشد. در بیشتر موارد توازنی پیچیده میان استدلال‌هایی برای اینکه چه معیارهای حکمرانی سیاسی مناسب هستند و چه منابع انگیزشی برای حفظ یا توسعه‌ی این حکمرانی به شکلی پایدار وجود دارند لازم است. نتیجه‌ی چنین تمرینی به مجموعه‌ای از اصول کلی تقلیل‌پذیر نیست، بلکه درکی از الزامات سیاست ارائه می‌دهد که هم ویژگی‌های کلی فعالیت و هم تأثیر زمینه‌های خاص بر اینکه چگونه این‌ها در عمل تحقق می‌یابند را به رسمیت می‌شناسد. اگر دوستان شک‌اندیشم را متقاعد سازم که پیش از اینکه بشتابند به قضاوت درباره‌ی رفتار و اهداف انتخاب‌شده‌ی کسانی در سیاست، وظیفه دارند تلاش کنند ماهیت متمایز آن فعالیت را در زمینه‌اش بفهمند، موفق شده‌ام.

فصل اول
تقدیم به قیصر

این ایده که سیاست تا حدودی شبیه به یک بازی قاعده‌مند و پیچیده است، با اهداف و مقاصد کلی مشخصی که چارچوبی برای بازیگرانش فراهم می‌کند و معنایی ارزشی عمیق‌تر دارد، ایده‌ای جذاب است. کاستی‌های این تشبیه که در مقدمه به آن‌ها اشاره کردم، این تصویر را به کلی زیر و رو نمی‌کنند، اما نشان می‌دهند که این تمثیل برخی از پیچیدگی‌ها را پنهان می‌کند. این پیچیدگی‌ها در نظام‌های سیاسی شکننده چند برابر می‌شوند؛ چرا که چنین نظام‌هایی بسیار بیشتر از آنکه به قوانین و رویه‌های حاکم بر نظام‌های پایدار متکی باشند، وابسته به توانایی و فضیلت کسانی هستند که برای کسب قدرت رقابت می‌کنند یا آن را در دست دارند. این بدان معنا نیست که پایداری و حکومت مبتنی بر قانون همیشه در نظام‌های سیاسی ارجح است، اما درک هنجارها و اهداف سیاسی یک فرهنگ زمانی آسان‌تر است که در نهادها تجسم یافته و در قوانین تدوین شده باشند، و این نهادها چارچوب فعالیت سیاسی آن جامعه را شکل داده باشند. در مواردی که بی‌ثباتی یا شکنندگی نظام سیاسی اهمیت اقدامات فردی را بیش از حد برجسته یا بیش از حد کم‌رنگ می‌کند و نتایج را یا بسیار شدید یا غیرقابل پیش‌بینی می‌سازد، دستیابی به دیدگاه انتقادی محکمی دشوارتر است. بی‌ثباتی می‌تواند توان عمل را افزایش دهد، اما همچنین می‌تواند پیوند میان عمل و نتیجه را کاملاً تصادفی و غیرقابل پیش‌بینی کند.

ماکیاولی در کتاب «شهریار» دقیقاً به همین شرایط می‌پردازد؛ یعنی شرایطی که در آن‌ها شاهزادگان تازه‌به‌قدرت‌رسیده با اراده و فضیلت خود از دل آشوب نظم ایجاد می‌کنند. در «گفتارها» نیز به مواردی می‌پردازد که در آن‌ها نظام سیاسی دچار فساد شده و نیاز به اصلاح اساسی دارد. در هر دو مورد، او افزایش بی‌ثباتی سیاسی را فرصتی برای ارتقای توان عمل انسان می‌داند، و تندترین انتقادهایش متوجه کسانی است که در مواجهه با چنین چالش‌هایی، به جای اصلاح نظام، راه ادامه غارت آن را برمی‌گزینند.

«به‌راستی، اگر شاهزاده‌ای جویای افتخار این جهانی است، باید آرزو کند که شهری فاسد را صاحب شود، نه آنکه آن را یکسره نابود کند، چنان‌که قیصر کرد، بلکه آن را دوباره سامان دهد، چنان‌که رومولوس کرد؛ چرا که آسمان‌ها نمی‌توانند فرصتی بزرگ‌تر از این برای کسب شهرت به مردمان ببخشند، و مردمان نیز نمی‌توانند چنین فرصتی را آرزو کنند. . . . هیچ‌کس نباید فریب شهرت قیصر را بخورد و گمان کند که چون نویسندگان باستان او را با والاترین ستایش‌ها می‌ستایند، پس سزاوار آن است؛ زیرا کسانی که او را می‌ستایند، گول اقبال او را خورده‌اند و از درازای سلطنتی که زیر نامش اداره می‌شد هراسیده‌اند، و آن دوران به نویسندگان اجازه نمی‌داد که آزادانه درباره‌اش سخن بگویند. اما هر کس بخواهد بداند که نویسندگانِ آزاد درباره او چه می‌گفتند، کافی است ببیند که درباره کاتیلینا چه می‌نویسند. قیصر از کاتیلینا هم منفورتر است، درست مثل کسی که برای ارتکاب یک عمل بد بیشتر از کسی که صرفاً آرزوی چنین کاری را داشته، شایسته سرزنش است.»

ماکیاولی بر این باور است که قیصر در احیای آزادی‌های روم شکست خورد و عمداً به فساد آن مهر تأیید زد، همان‌طور که کاتیلینا بدان آرزو داشت اما موفق نشد. این اتهام سنگینی است، با این حال این انتظار که آزادی روم احیا شود، چندان هم معقول به نظر نمی‌رسد. چنان‌که در همین فصل و فصل‌های بعدی خواهیم دید، ارزیابی رفتار سیاسی مستلزم برخورداری افراد از درجه‌ای از توانایی عمل است، اما زمینه و بستر می‌تواند تأثیر عمیقی بر عمق و گستردگی این توانایی در بازیگران سیاسی داشته باشد. با اینکه ماکیاولی آزادانه به نیروی «ضرورت» به عنوان قیدی بر شاهزادگان اذعان می‌کند، در مورد قیصر چنین اعتنایی نمی‌کند. او فرض می‌گیرد که احیای

جمهوری یک گزینه ممکن بوده، و قیصر با وجود داشتن توانایی‌های استثنایی لازم برای چنین کاری، آن را رد کرده است. ماکیاولی قیصر را به دلیل فروپاشی جمهوری بر سه اساس محکوم می‌کند: اینکه فرصت احیای آن را داشت؛ اینکه مهارت‌ها و توانایی‌های لازم برای این کار را داشت؛ و اینکه شکستش نتیجه شخصیت و نیت فاسدش بود. چنان‌که خواهیم دید، پایداری ادعای اول و سوم چندان آسان نیست. در مقابل داوری کلی‌نگرانه ماکیاولی، دلایلی وجود دارند هم برای به رسمیت شناختن فضیلت‌های سیاسی چندگانه قیصر، و هم برای اینکه جمهوری دیگر توان مهار آرزوها و توانایی‌هایی را که خود ایجاد کرده بود، نداشت. اگر چنین روایتی قابل دفاع باشد، استدلال مبتنی بر «داشتن فرصت» سست می‌شود و انتساب «نیت فاسد» نیز پا در هوا می‌ماند، اما تفسیر توانایی‌های قیصر را در هاله‌ای از ابهام باقی می‌گذارد؛ چرا که شاید زبان فضیلت برای توصیف ویژگی‌هایی که به سقوط جمهوری انجامیدند، مناسب نباشد. هر چند شاید عجیب به نظر برسد که کتابی درباره رفتار سیاسی با مثالی آغاز شود که در آن توانایی عمل قربانی شرایط می‌شود، اما استدلالی که می‌خواهم مطرح کنم این است که نظام سیاسی پیچیده و درهم‌تنیده جمهوری متأخر روم، آرزوها، توانایی‌ها و انتظاراتی را در میان نخبگان حاکمش ایجاد کرد که خودِ این نظام دیگر قادر به مهار یا برآوردن آن‌ها نبود و در نهایت به سقوطش انجامید. برخلاف نظر ماکیاولی، فضیلت سیاسی همیشه کافی نیست. (استدلال من در این فصل و فصل بعدی این است که با این همه، سیاست کماکان حوزه فضیلت است.)

هر چند دلایل قابل توجهی برای تأیید نظر ماکیاولی مبنی بر فاسد بودن روم وجود دارد، درباره زمان دقیق آغاز افول غیرقابل بازگشت جمهوری اختلاف نظر زیادی هست. پژوهشگران به طور متفاوت دوران حکومت برادران گراکوس، سولا و ماریوس، پمپئوس و قیصر، و آگوستوس و مارک آنتونی را به عنوان نقاط عطف کلیدی معرفی کرده‌اند. این واقعیت که نظام سیاسی و قانون اساسی روم پس از سال ۱۳۰ قبل از میلاد تحت فشار فزاینده‌ای بود و کشمکش برای تسلط میان اشراف سنتی و کارگزاران دولتی (اپتیماتی) از یک سو و کسانی که از منافع شهروندان رومی دفاع می‌کردند (پوپولارها) از سوی دیگر، خشونت‌بارتر و مخرب‌تر می‌شد، بی‌تردید انکارناپذیر است. قدرت به تدریج بیشتر در دستان کسانی متمرکز شد که فرماندهی ارتش‌ها را داشتند و سربازانشان را با غنایم جنگی و توزیع زمین پس از بازگشت به خانه پاداش می‌دادند. هر چند

می‌توان این رویدادها را شواهدی از یک فرایند بلندمدت فروپاشی ساختاری دانست که در برابر آن اراده سیاسی کاملاً ناتوان بود، در نهایت، جمهوری صرف‌نظر از تنش‌های عمیق‌تر، از طریق اقدامات مشخص زنان و مردان فردی سقوط کرد. در واقع، بنا بر روایت گرون، در جزئیات دوره پیش از ورود قیصر به ایتالیا می‌توان دید که وقایع می‌توانستند جور دیگری رقم بخورند، و نیروهایی که اتحاد با پمپئوس را درهم شکستند و به جنگ داخلی انجامیدند، ماهیتی تصادفی و سیاسی داشتند.

هر چند خشونت و ناآرامی گسترده نشانه‌های بی‌ثباتی قابل توجهی هستند، این دوره شاهد تصویب قوانین مهمی هم بود و نظام سیاسی در ماهیت خود تداوم نسبی داشت. افزون بر این، جمهوری در برخورد با کسانی که موفقیت‌های نظامی‌شان پایگاه و پیروان وفاداری برایشان ایجاد کرده بود اما در فرایند سیاسی مورد شناخت قرار نمی‌گرفتند، با مشکلات جدی روبه‌رو بود. این وضعیت به تنش‌های فزاینده‌ای انجامید چرا که رهبران سیاسی فرماندهی‌های نظامی را به دست گرفتند و سپس آن‌ها را به اهرم‌های سیاسی تبدیل کردند. هنگامی که سولا دیکتاتوری را بر عهده گرفت، آن را بی‌رحمانه علیه دشمنانش به کار بست، اما پس از آنکه به نظر خودش جمهوری را حفظ کرد، قدرت را رها کرد و به زندگی خصوصی بازگشت. به همین ترتیب، بسیاری از کسانی که با جمهوری جنگیدند برای احیای آنچه محور هستی آن می‌دانستند وارد میدان شدند، هر چند گاهی موفقیت به افراط انجامید، چون ماریوس در سال ۸۷ قبل از میلاد. شواهد در اغلب موارد نشانگر کشمکشی برای سلطه میان نیروهای رقیب درون یک نظام است، نه تلاش‌هایی برای دگرگون کردن کامل آن نظام، البته به جز استثناهای برجسته‌ای مانند شورش بردگان اسپارتاکوس و توطئه بسیار متفاوت کاتیلینا.

اگرچه بسیاری از این لشکرکشی‌ها سرسختانه و بی‌رحمانه بودند، در نام جمهوری انجام می‌شدند نه برای سرنگونی آن. یکی از پیامدهای این امر این بود که ظهور رهبری سیاسی مسئول روز به روز دشوارتر می‌شد، چرا که نظام سیاسی هم کنترلش بر اقدامات و تمایلات فرماندهان نظامی و هم کنترلش بر کسانی مانند کلودیوس که از منافع مردم در خدمت اهداف شخصی خود دفاع می‌کردند، کاهش می‌یافت. این امر به نوبه خود هر تلاشی برای فراتر رفتن از منافع آنی طرف‌های درگیر به سوی حس واقعی از یک نظام مشترک برای همه را ضعیف‌تر می‌کرد.

کاتوی جوان با یک رشته مقاومت‌های دفاعی در برابر نظام موجود برای خود جایی در تاریخ جمهوری‌خواهان باز کرد، اما تمایلش به نپذیرفتن هیچ سازشی تنش میان تصویر نوستالژیک جمهوری که در سخنوری‌هایش ترسیم می‌کرد و واقعیت اجتماعی پرتنش و فوری که آن تصویر انکار می‌کرد را تشدید کرد. مردان کوچک‌تری مانند سیسرون که میان این دو تصویر متضاد از جهان خود گرفتار بودند، هر چه بیشتر در تلاش برای آشتی دادن نیاز به عمل‌گرایی و سازش با بلاغت ایثار و شکوه جمهوری‌خواهانه که آموزش ادبی و تاریخی و جاه‌طلبی‌هایشان در آن‌ها درونی کرده بود، به تنگنا می‌افتادند. در این نظام سیاسی شکننده که منابع جمعی‌اش بیش از پیش میان رهبران رقیب تقسیم می‌شد، با این حال همه آن‌ها هنوز سنت شکوه و امپراتوری رومی را به عنوان معیار اصلی می‌شناختند و از آن برای زندگی‌شان معنای منحصربه‌فردی از طریق امکان کسب شهرت و افتخار می‌گرفتند، بی‌عملی مایه ننگ و بزدلی بود و هر چه بیشتر نحوه عمل کردن مبهم می‌شد. نظام سیاسی‌ای بود که مردم احساس می‌کردند در معرض تهدید است، اما هیچ‌کس آن را از دست رفته نمی‌دانست. در واقع، توده مردم به نظر می‌رسید از اینکه بیش از پیش فاقد اتوس جمعی و احساس وحدتی هستند که زمانی داشتند، چندان آگاهی نداشتند. اما آیا ماکیاولی درست می‌گوید که ادعا می‌کند این قیصر بود که نظام را نابود کرد، و آیا او قصد این کار را داشت؟ در این شرایط، رفتار سیاسی درست چه بود؟ آیا راهی وجود داشت که کسی با توانایی‌های قیصر می‌توانست با پیروی از آن، جمهوری را نجات دهد نه اینکه به سقوطش نزدیک‌تر کند؟

یک استدلال که به شدت بر منابع کلاسیک تکیه می‌کند، این را مطرح می‌کند که قیصر از همان ابتدا تمایلات پادشاهی داشت و شواهد آن را در فعالیت‌هایش پیش از سال ۵۹ قبل از میلاد می‌جوید. اما شواهد این دوره اولیه سنجیدنش دشوار است. آگاهی از وقایع بعدی خیلی اوقات تفسیری پیش‌داورانه به گذشته تحمیل می‌کند. رویارویی زودهنگام قیصر با سولا، امتناعش از طلاق دادن همسرش در اوج کارزار تبعید سولا، برخورد نمایشی‌اش با دزدان دریایی، و لشکرکشی‌اش علیه میتریداتس در آسیا در سال ۷۴ قبل از میلاد ترکیبی از غرور، جسارت و درکی حاد از پایگاه و منزلت خود را نشان می‌دهد، اما چیزی بیش از این نه. قیصر در جوانی در روم به ولخرجی و قرض شهرت داشت، اما استعداد طبیعیش به عنوان سخنران نیز شناخته شده

بود و در محاکمات دولابلا و پوبلیوس آنتونیوس تحسین‌برانگیز ظاهر شد. همچنین توانایی اساسی برای جلب محبت مردم داشت، بخشی به این دلیل که به نظر می‌رسید به مردم آنچه را که می‌خواهند می‌دهد و بخشی به دلیل سهولت و صمیمیتی که در معاشرت با آن‌ها داشت. ولخرجی‌هایش جلوه‌ای خاص به زندگیش می‌بخشید، هر چند همراه با یک وجه سیاسی، مانند زمانی که به طرز تحریک‌آمیزی تصویر و شهرت ماریوس را در مراسم خاکسپاری عمه‌اش جولیا، بیوه ماریوس، دوباره به عرصه عمومی بازگرداند.

روشن است که قیصر جاه‌طلب بود، اما روم از نخبگان اجتماعی و سیاسیش همین را طلب می‌کرد. در واقع، روان‌شناسی روم جمهوری حول محور مسائل منزلت و احترامی می‌چرخید که جاه‌طلبی جزء لاینفک آن بود. آنچه قیصر را متمایز می‌کرد نه جاه‌طلبی‌اش و نه دغدغه‌اش درباره پایگاهش بود، بلکه توانایی‌های قابل توجهش و زیرکی‌ای بود که با آن پایگاه سیاسی خود را می‌ساخت. هزینه‌های هنگفتش برای بازسازی جاده اپیایی در دوران تصدی‌اش به عنوان ناظر، و برگزاری مسابقات گلادیاتوری، نمایش‌های تئاتری و ضیافت‌های عمومی در دوران ادیلی، همگی برای کسب حمایت مردمی طراحی شده بودند و او به سرعت در مجامع سیاسی ترقی کرد. در سال ۶۹ قبل از میلاد کوئستور و عضو سنا، در سال ۶۵ قبل از میلاد ادیل شد و پس از هزینه‌کردهای فراوان در انتخابات، در سال ۶۳ قبل از میلاد پونتیفکس ماکسیموس یعنی بالاترین مقام دینی در کشور شد. در سال ۶۲ قبل از میلاد پرتور بود و از فرمانداری بعدی‌اش در هیسپانیای دور برای بازسازی مالیش استفاده کرد. وقتی پمپئوس پس از جنگ‌هایش علیه دزدان دریایی و میتریداتس به روم بازگشت، قیصر با اشتیاق از او حمایت کرد. پمپئوس را با کراسوس در یک اتحاد آورد که با ازدواج‌هایی آن را محکم کرد، و حمایت آن‌ها را برای انتخابش به عنوان کنسول در سال ۵۹ قبل از میلاد جلب کرد.

در تمام این فعالیت‌ها موضوع غالب جاه‌طلبی قیصر به عنوان عضوی جوان و با استعداد از اشراف پاتریسیوس است که اهمیت جلب حمایت مردمی را درک می‌کرد و در مورد قوانین مربوط به رشوه‌دادن در انتخابات بی‌ملاحظه بود، آن هم نه تنها او بلکه بسیاری از معاصرانش. قیصر مقام‌های عالی را به عنوان ادای دِین شایسته به توانایی‌هایش می‌خواست، اما جاه‌طلبی‌اش در بستر جمهوری قرار داشت، یعنی هیچ نقشه‌ای علیه آن در کار نبود. در دوران کنسولی‌اش

شواهد بیشتری از تمایلش برای پیگیری آنچه به عنوان رسالت و توافقاتش با پمپئوس و کراسوس می‌دید ارائه داد، بدون اینکه چندان نگران ظرافت‌های هنجارها و رویه‌های جمهوری باشد. هدف اول او تأمین زمین برای کهنه‌سربازان پمپئوس از طریق یک قانون ارضی جدید بود. لایحه‌ای که تنظیم کرد با دقت فراوان تدوین شده بود و سنا چندان عیبی در آن نمی‌یافت، جز آنکه می‌دانست پایگاه شخصی و قدرت قیصر را تقویت می‌کند. در نتیجه، کاتو با سخن‌گفتن طولانی در جلسه، پیشنهاد را به تأخیر انداخت و اصرار کرد که هیچ تغییری در وضع موجود نباید صورت گیرد. قیصر دستور بازداشتش را صادر کرد اما وقتی دید حمایت مردمی را از دست می‌دهد عقب‌نشینی کرد و قانون را به مجمع مردمی برد. در آنجا حمایت با فراغ خاطر داده شد، اما بیبولوس، هم‌کنسول قیصر و هوادار اپتیماتی‌ها، خواست با اعلام اینکه روزهای تشکیل جلسه کمیتی‌ها روزهای تعطیل رسمی هستند، از برگزاری جلسات بیشتر جلوگیری کند. قیصر از شب قبل فروم را اشغال کرد و هنگامی که بیبولوس تلاش کرد جلسه را ببندد مورد حمله قرار گرفت. قانون تصویب شد، از جمله ماده‌ای که از همه سناتورها می‌خواست تا تاریخ معینی به تأیید آن سوگند بخورند. کاتو و دیگران تا آخرین لحظه از پذیرفتن سر باز زدند، اما این اقدام سبب شد بیبولوس تا پایان دوره خدمتش در خانه بنشیند و بسیاری از اپتیماتی‌های برجسته را از زندگی سیاسی فعال کنار بکشد.

هر چند روش‌های به کار رفته توسط قیصر بحث‌برانگیز و تقریباً قطعاً خلاف قانون اساسی بودند، او موفق شد برتری اخلاقی را تا حدی به دست بگیرد. قانونگذاری‌اش مسائل مهمی را که جمهوری نیاز به حل و فصلشان داشت پوشش می‌داد و راه‌حل‌هایش اغلب بسیار ماهرانه بود. با این حال، سنا و اکثریتش که بیشتر از بی‌اعتمادی حاد و کمی از حسادت برانگیخته می‌شدند، در هر گامی با او مخالفت کردند. این امر به نوبه خود قیصر را واداشت به شیوه‌هایی عمل کند که بر خصومت آن‌ها و احساسشان که قانون اساسی به طرز فاحشی نقض می‌شود می‌افزود. در نتیجه، او در معرض خطر جدی پاسخگویی به سنا و دادگاه‌ها در پایان دوره تصدی‌اش برای رفتارش در مقام کنسولی بود. علاوه بر این، پیش از آغاز دوره خدمتش، سنا در اقدامی که مستقیماً علیه قیصر طراحی شده بود، از کنسول‌های سال ۵۹ قبل از میلاد (قیصر و بیبولوس) خواست که برای دوره پس از کنسولی‌شان «دو وظیفه اداری توهین‌آمیزاً بی‌اهمیت» (نظارت بر جنگل‌ها و

جاده‌های ایتالیا) را عهده‌دار شوند. از میان سه‌گانه (تریومویرا) تنها قیصر در معرض پیگرد قانونی برای اقداماتش بود، اما کراسوس و پمپئوس دلیل کاملاً کافی داشتند که از قوانینی که او تصویب کرده بود حمایت کنند؛ برای این کار باید به دفاع از او ادامه می‌دادند. بر این اساس، قیصر با بهره‌گیری از نگرانی‌ها درباره ناآرامی در گل و مرگ یکی از پروکنسول‌های انتخاب شده برای رسیدگی به آن، مجمع مردمی را متقاعد کرد که لکس واتینیا را تصویب کند که فرماندهی گل کیسالپین و ایلیریکوم را همراه با لژیون‌های لازم برای کنترل این مناطق به مدت پنج سال (که در سال ۵۵ قبل از میلاد توسط کراسوس و پمپئوس برای دوره دیگری تمدید شد) به قیصر داد. علاوه بر این، به اصرار پمپئوس، سنا موافقت کرد گل ترانسالپین و یک لژیون دیگر به فرماندهی قیصر اضافه شود، هر چند این فرماندهی اضافه نیاز به تجدید سالانه داشت. با وجود اینکه قیصر و متحدانش دائماً با حملات شخصی و سیاسی تحقیرآمیز از سوی بیبولوس و دیگران روبه‌رو بودند و محبوبیتشان کاهش می‌یافت، قیصر قوانین مهم‌تری تصویب کرد، از جمله لکس یولیا د رپتوندیس که در پی کنترل فساد و سوءمدیریت در امپراتوری بود. در پایان دوره خدمتش، قیصر روم را ترک کرد و فقط به اندازه‌ای به شهر نزدیک ماند که مطمئن شود سنا اقدامات او را در مقام کنسول باطل نخواهد کرد. در عوض، سنا پیشنهاد داد قانونگذاری‌اش را از طریق روش‌های قانون اساسی دوباره تصویب کند، اما قیصر این پیشنهاد را رد کرد، چرا که پذیرش آن به این معنا بود که در ابتدا بد عمل کرده است، اتهامی که با شرف و منزلتش در جمهوری ناسازگار بود، که موجب شد بیگانگی سنا بیشتر شود. موفقیت نظامی‌اش در گل منجر به تمدید فرماندهیش شد و در طی هشت سال، یکپارچه‌سازی تمام گل را (به علاوه دو بار تهاجم به انگلستان) به دست آورد، که منزلتی برابر با پمپئوس (کراسوس در سال ۵۳ قبل از میلاد درگذشت) برایش تأمین کرد و وفاداری پایدار سربازانش را جلب کرد.

با نزدیک شدن به پایان لشکرکشی‌ها و فرماندهی قیصر، او درصدد انتخاب دوباره به عنوان کنسول برآمد، اما بدون اینکه ایمپریوم خود را از دست بدهد (بدون ایمپریوم هدف آشکاری برای پیگرد قانونی دشمنانش برای اقداماتش در دوران کنسولی می‌شد). در ابتدا، اقلیتی سرسخت در سنا را دید که در برابر همه تلاش‌هایش مقاومت می‌کرد، علی‌رغم تصویب فرمانی توسط ده تریبون به هدایت پمپئوس به عنوان کنسول تنها در سال ۵۲ قبل از میلاد که به نامزدی‌اش در

غیاب اجازه می‌داد. سپس یک رشته کارزار توسط گایوس مارسلوس، متلوس اسکیپیو و دیگران برای تضعیف اتحاد با پمپئوس از طریق حمله به موضع قیصر راه افتاد. این حملات به طور فزاینده‌ای از سوی همان نبیلیتاسی می‌آمد که پمپئوس درصدد بود آن‌ها را در ائتلافی علیه عنصر اشرافی سرسخت‌تر سنا پیرامون کاتو درآورد. افراطیون در هر دو طرف اعتماد متقابل میان پمپئوس و قیصر را بیشتر از میان بردند؛ نقطه گسست زمانی فرا رسید که کوریو حمایت سنا را برای پیشنهادی جلب کرد که هر دو، یعنی پمپئوس و قیصر، باید از فرماندهی‌هایشان کنار می‌رفتند و ارتش‌هایشان را مرخص می‌کردند، پیشنهادی که برای پمپئوس که فرماندهی‌اش تا سال ۴۷ قبل از میلاد اعطا شده بود بسیار سخت بود. تصمیم سنا توسط متلوس (کنسول و پدرزن جدید پمپئوس) که جنبه مشورتی داشت کنار گذاشته شد و سپس دفاع از روم به پمپئوس سپرده شد و فرماندهی تمام نیروها در داخل ایتالیا به او داده شد. اقلیت سنا اکثریت را متقاعد کرد که این وضعیت مشروع است تا از قیصر بخواهند از نیروهایش دست بکشد و از نامزدی در غیاب کنسول برگردد. تلاش تریبون‌های قیصر برای وتوی این تصمیم خودش با تصویب سناتوس کنسولتوم اولتیموم، که برابر با اعلان جنگ بود، خنثی شد. در عرض چند هفته، قدرت مستقیماً به دست دشمنان سرسخت قیصر گذشت که به دنبال محروم کردن رسمی او از منزلت، مصونیت و ارتش‌هایش بودند.

جنگ داخلی رسماً با عبور قیصر از روبیکون شروع شد، اما دلایل او برای این کار شایسته بررسی دقیق است. ماکیاولی در «گفتارها» اشاره می‌کند که قیصر برای نابود کردن جمهوری روم عمل کرد؛ در «ثلاثیه‌های ناسپاسی» روایتی ظریف‌تر ارائه می‌دهد که همدردی‌ای نسبی با موضع قیصر نشان می‌دهد: «اغلب یک شهروند به جبار تبدیل می‌شود و از مرزهای قانون سرزمینش برای اینکه از آسیب ناسپاسی رنج نبرد فراتر می‌رود. این قیصر را واداشت تخت را بگیرد؛ و آنچه ناسپاسی نبخشید، خشم به‌حق و کینه به‌حق به او داد.» روایت خود قیصر، به طور قابل فهمی، مشروح‌تر است:

«قیصر در مورد خودش می‌گفت که منزلتش همواره نخستین ملاحظه‌اش بوده، مهم‌تر از جانش. از اینکه یک امتیاز اعطا شده توسط مردم روم به شکل توهین‌آمیزی توسط دشمنانش از او ربوده شده بود احساس آزردگی می‌کرد؛ شش ماه از دوره فرمانداری‌اش به سرقت رفته و او را از روم

برمی‌گرداندند، در حالی که مردم روم نامزدی او را در غیاب در انتخابات بعدی تأیید کرده بودند. این از دست دادن مقام را با این حال به خاطر مصلحت عمومی با خونسردی پذیرفته بود، اما... در سراسر ایتالیا اجباری در کار بود، دو لژیونی که تحت بهانه جنگ پارتی از او گرفته شده بودند به آنجا فرستاده می‌شدند، و جامعه زیر سلاح بود. هدف از همه اینها چه بود اگر نه نابودی او؟ با این حال، او آماده بود به خاطر جمهوری به هر ژرفایی فرود آید و هر چیزی را تحمل کند.»

البته می‌توان در صداقت روایت قیصر تردید کرد و فرض گرفت که نگرانی اصلی او پس از مرگ کراسوس، پایان دادن به سلطه پمپئوس بر روم (نمونه‌اش این بود که پمپئوس به طور بی‌سابقه به عنوان کنسول تنها در سال ۵۲ قبل از میلاد مقام را در اختیار گرفته بود) و برقراری برتری شخصی خود بر روم و امپراتوری‌اش بود. بر این فرض، جنگ داخلی از تمایل به کنترل استبدادی یا مستبدانه و تحقیر شکل‌ها و نهادهای جمهوری سرچشمه می‌گیرد؛ اما چنین تفسیری از حرکت‌های آشتی‌جویانه‌اش معنایی نمی‌سازد. همچنین روایتی را که در «جنگ داخلی» می‌دهد یکسره ریاکارانه نشان می‌دهد، روایتی که به وضوح برای متقاعد کردن مخاطبانش به عدالت کارزارش طراحی شده است. مسلماً او نمی‌توانست امیدوار باشد هر روایت رقیبی را سرکوب کند. علاوه بر این، اگر سربازانش باور می‌کردند که او دارد برای برقراری استبداد نقشه می‌کشد، احتمالاً کمتر وفادار می‌ماندند. از این نظر، باید عنصری از صداقت در روایتش وجود داشته باشد، که منعکس‌کننده این حس است که دیگران شاید آن را بخوانند و دلیلی برای گام‌هایی که برداشت بیابند. اینکه آیا او واقعاً این گام‌ها را به دلایلی که ذکر می‌کند برداشت یا نه، مسئله دیگری است و تعیینش غیرممکن است، با این حال دلایل عمل او و توجیه آن‌ها هرچه بیشتر همسو می‌شوند که بیشتر بپذیریم تلاشش برای متقاعد کردن صادقانه بوده است.

یکی از راه‌های یافتن روایت قیصر کاملاً غیر قابل باور، تفسیر ادعایش است که «منزلتش همواره نخستین ملاحظه‌اش بوده» به عنوان نشانه‌ای از زمینه انگیزشی که از منافع شخصی قابل تمایز نیست. اما این تفسیر قابل قبول نیست، نه در کمترین درجه در پرتو «تقسیمات خطابی» سیسرون: «دو نوع انسان وجود دارد: یکی ناپرورده و دهاتی که همیشه منافع شخصیش را بر حق مقدم می‌شمارد، دیگری پرورش‌یافته و مؤدب که منزلتش را بر همه چیز مقدم می‌دارد.»

دیگنیتاس قیصر غرور یا صرفاً حس چنگ‌انداختن بر آنچه مستحقش است نیست. بلکه به منزلتش در یک نظام، هم از نظر قانون اساسی، هم از نظر اجتماعی و هم از نظر سیاسی، اشاره دارد که انتظاراتی مشروع از جانب او ایجاد می‌کرد و شکل می‌داد که دیگران چگونه باید با او رفتار کنند و او چگونه باید به آن‌ها پاسخ دهد. نقض این انتظارات به معنای حمله به نظامی بود که در آن این منزلت معنا و اهمیت داشت. دیگنیتاس نباید به عنوان مسئله‌ای از نزاکت شخصی و فداکاری در راه وظیفه، بلکه به عنوان پرستیژ سیاسی، نفوذ و شایستگی در درون رژیم درک شود. البته، قیصر و معاصرانش گاهی زودرنج، زورگو و متکبر بودند، تند به ناراحتی می‌افتادند و به انگیزه کسانی که با آن‌ها مخالفت می‌کردند بدگمان بودند. علاوه بر این، الگوهای پیچیده و درهم‌تنیده مرتبه و نظم توسط همه به یک شکل تفسیر نمی‌شد. برخی از اعضای قدیمی نبیلیس، شاید از جمله قیصر، ممکن بود حس شخصی‌تری از دیگنیتاس خود داشته باشند و نگرش کمتر دقیقی نسبت به اشکال قانونی و قانون اساسی جمهوری. حتی در این صورت، این به طور ضروری به این معنا نیست که آن‌ها خود را حاکم بر آن اشکال می‌دانستند. این کاملاً قابل باور است که بتوان تصور کرد آن‌ها می‌توانستند خطر رعایت دقیق روش‌ها را در زمانی ببینند که آن اشکال به طور سیستماتیک توسط عوامفریبی، خشونت سیاسی و استفاده بی‌رحمانه از اوباش برای خدمت به اهداف افراد تحریف و نادیده گرفته می‌شدند. رهبران متعدد در صد سال پیش از کسب قدرت توسط قیصر رویه‌های سیاسی را به بهانه نجات جمهوری و دیگنیتاسشان نادیده گرفته بودند (هر چند نه همیشه با توجیه کافی)، و با این کار دیگنیتاسشان را به روح جمهوری به جای حرف آن گره زده بودند. در واقع، سیسرون در «پرو ستیو» هدف نهایی همه مردان نیک و شرافتمند را «صلح همراه با کرامت» اعلام کرد، اما ادامه داد که می‌توان این دو نوع را از هم تمیز داد: کسانی که از «سرشتی والا، توانایی‌ای عظیم و عزمی پولادین» برخوردارند و حاضرند راه دشوار و طوفانی‌ای را بپیمایند که دیگنیتاسشان و مصلحت عمومی ایجاب می‌کند، از کسانی که از سرسختی و بی‌پروایی‌شان بر ضد نظام برمی‌خیزند. با این حال، قیصر ممکن بود خود را در پیروی از دستور سیسرون ببیند که صلحی را می‌پذیرد که با کرامتش و در نظرش با کرامت جمهوری سازگار باشد.

در برخی لحظات، مانند سال ۴۹ قبل از میلاد، سیسرون اقدامات قیصر را به عنوان شکست یکسره صلح و کرامت می‌دید: «مرد دیوانه بدبخت که سایه‌ای از حق را هم ندیده! با این حال همه اینها، می‌گوید، برای حفظ کرامتش انجام می‌شود. آیا می‌توان کرامت بدون صداقت داشت؟ و آیا حفظ ارتشی بدون مجوز، تصرف شهرهای سرزمینت تا ضربه بهتری به قلب آن بزنی، توطئه برای لغو بدهی‌ها، بازگرداندن تبعیدیان و ده‌ها جرم دیگر صادقانه است؟» آن‌گونه که در واقع اتفاق افتاد، قیصر لایق این هیستری نبود. در هماهنگی با حس پیوند میان دیگنیتاس و نظام، جنگ داخلی با روحیه‌ای خاص جنگیده شد. اگرچه او اغلب به عنوان رهبر نظامی از حریفانش بی‌رحمانه‌تر و ماهرتر بود، در رفتارش با کسانی که علیه او جنگیده بودند پیوسته بخشنده‌تر و ملایم‌تر بود. گل‌ها، بریتانیایی‌ها و قبایل ژرمنی در اغلب موارد چنین سرنوشتی نداشتند، اما بارها و بارها در جنگ داخلی قیصر درجه‌ای غیرمعمول از ملاحظه و احترام نسبت به کسانی که برای پمپئوس جنگیده بودند نشان داد. اینکه از همان ابتدا این‌گونه عمل کرد، هراسی را که آغاز جنگ و خاطرات دوران سینا، ماریوس و سولا برانگیخته بود آرام کرد. سیاستش از نگرانی جلب همه شهروندان صاحب‌حسن‌نیت هدایت می‌شد. پس، در حالی که همان جنگ بود، کارزارش با دیدگاه آشتی‌جویانه و در روحیه کلمنتیا، یعنی عفو، اداره شد، هر چند این امر به تدریج بار دلالتی از خیرخواهی خدایگونه‌ای پیدا کرد که همه زیردستانش را در بر می‌گرفت (که دشمنانش را بیشتر برمی‌انگیخت). در نهایت عفو به علاوه تبعیت بود؛ به همین دلیل است که کاتو خودکشی را ترجیح داد و قیصر از انتخابش خشمگین شد: «کاتو، باید مانعت شوم در مرگت، چنانکه تو مانع فرصتی شدی که من زندگی‌ات را به تو هدیه کنم.»

اگرچه نگرانی قیصر درباره دیگنیتاسش واقعی بود و به حس جایگاه فرد در چارچوب نظام اجتماعی-سیاسی گسترده‌تر پیوند داشت، پذیرفتن این نکته مسئله نقطه‌ای را باز می‌گذارد که در آن دیگنیتاس به اندازه کافی محقق می‌شد. قیصر معتقد بود که جنگ داخلی توجیه داشت چرا که با فرودستی سیاسی، پیگرد قانونی و تبعید و حذف از مناصب آینده علی‌رغم دستاوردهای شگفت‌انگیز فراوانش در خدمت به روم تهدید می‌شد. نگرش سنا نشانه روحیه باندبازی و گروه‌گرایی بود که امنیت جمهوری را تهدید می‌کرد. این توضیح می‌دهد که چرا پس از پیروزیش در دشت فارسالوس به تلخی گفت: «آن‌ها این را ایجاد کردند؛ آن‌ها مرا وادار کردند. اگر ارتشم

را منحل کرده بودم، من، گایوس قیصر، پس از همه پیروزی‌هایم، در دادگاه‌هایشان محکوم می‌شدم.» دسیسه‌های متلوس اسکیپیو، لنتولوس و دیگران عمداً بی‌اعتمادی میان قیصر و پمپئوس را دامن زده بودند و هر دو مرد را به موضعی رانده بودند که تنها با عقب‌نشینی و پذیرفتن شرایطی می‌توانستند از جنگ بپرهیزند که هر کدام آن را تحقیرآمیز می‌یافتند (اعتباری که قطعاً همانقدر اهمیت داشت که هر خطری برای شخصشان). هیچ‌کدام آمادگی این کار را نداشتند، اما این نمی‌توانست غافلگیری ایجاد کند. امکان آشتی‌جویی که در ماه‌های پیش از روبیکون بود بر امکان اعتماد متقابل میان قیصر و پمپئوس متکی بود؛ و این اعتماد به تدریج توسط مخالفان قیصر و موضع‌های غیرعادی‌ای که هر دو اکنون در جمهوری داشتند از میان می‌رفت. جمهوری پمپئوس را بر خلاف سنت‌های خودش به جایگاه منحصربه‌فردی رسانده بود، و در حالی که قیصر حاضر نبود تبعیت از پمپئوس را بپذیرد (نه در کمترین حد چون دیگر به او اعتماد نداشت)، پمپئوس نیز حاضر نبود برابری با قیصر را تحمل کند. در قضاوت اقدامات قیصر این واقعیت به چشم می‌آید که همان فضایل و کیفیاتی که جمهوری به آن‌ها ارزش می‌گذاشت و ظهور او را ممکن کردند، در نهایت او را به تعارض مسلحانه با آن کشاندند، عمدتاً به دلیل سیاست‌های پیچیده اشراف جمهوری‌خواه و مشکلات روزافزون در آشتی دادن نیروهای مردمی با رهبری محافظه‌کارانه سنا. اما اگر این پویایی پرتنش مربوط به منزلت و تهدید تحقیر، امتناع قیصر از تسلیم کردن ارتشش و تهاجم پیش‌دستانه‌اش به ایتالیا را توجیه می‌کند، این به یک برنامه عملی سیاسی برای دنبال کردن پس از پایان جنگ، که قیصر دشمنانش را متهم می‌کرد از آن بهره‌مند نیستند، جمع نمی‌شود و پرسش اینکه منزلتش اکنون چه خواهد بود را بی‌پاسخ می‌گذارد.

دوران کوتاه حکمرانی قیصر به شکلی شگفت‌انگیز عاری از اِعمال خودسرانه قدرت بود، دست‌کم در مقایسه با قانون‌شکنی‌های صورت گرفته توسط همکاران ماریوس یا سولا، یا سپس‌تر توسط اکتاویان آگوستوس. در واقع، درست همان‌گونه که جنگ داخلی بر محور عفو او می‌چرخید، قانون‌گذاری‌اش نیز برای تقویت ثبات کشور و امپراتوری طراحی شده بود. به طور سیستماتیک به هیچ طبقه یا گروه خاصی در کشور آسیب نمی‌زد یا نفع نمی‌رساند و نگرشش نسبت به امپراتوری به مراتب سخاوتمندانه‌تر از اسلافش بود. برای کاهش شکاف و تعارض میان ثروتمندان و فقرا، قرار بود به اعضای فقیرتر جمعیت مستعمرات شهروندی در خارج از کشور

داده شود، طبقه متوسط از طریق اعطای شهروندی به پزشکان و معلمانی که در روم ساکن می‌شدند و به استان‌نشینان ثروتمند گسترش می‌یافت، و از تجمل‌گرایی ثروتمندان از طریق قوانین مربوط به مصرف جلوگیری می‌شد. اندازه سنا را افزایش داد (به ۹۰۰ نفر) و هواداران خودش را که اغلب از پس‌زمینه‌های گمنام و استانی بودند افزود، به طوری که اعضای نظام اپتیماتی قدیم به تدریج توسط مردان جدید از اکثریت خارج شدند. همچنین تعداد دفاتر را برای ایجاد پایه‌ای برای یک خدمات ملکی امپراتوری گسترده افزایش داد. نگرانی‌هایش بیشتر معطوف به برقراری روم به عنوان قدرت مرکزی و رومیان به عنوان طبقات حاکمِ یک امپراتوری عظیم بود تا تمرکز بر بازسازی جمهوری، انگار که ناسازگاری این دو هدف را می‌شناخت. برخی از برنامه‌هایش غول‌آسا بودند: قرار بود کانالی در تنگه کورنت ساخته شود، بندر اوستیا گسترش یابد، دریاچه فوچینه خشکانده شود، جاده جدیدی در رشته کوه آپنین ساخته شود، رودخانه تیبر به سمت غرب منتقل شود تا زمین دشت واتیکان آزاد شود، کتابخانه‌ای که تمام ادبیات یونانی و رومی را گردآوری کند و یکسان‌سازی حقوق مدنی هم سفارش داده شدند. و در هماهنگی با عفوش، مخالفان سیاسی اجازه بازگشت یافتند و مجسمه‌های سولا و پمپئوس بازگردانده شدند.
او این برنامه را از طریق استفاده از اقتداری که از انباشت مناصب ناشی می‌شد پیش برد. در سال ۴۹ قبل از میلاد در روم به عنوان دیکتاتور منصوب شد و دوباره در سال ۴۸ قبل از میلاد، و در سال ۴۶ قبل از میلاد برای ده سال منصوب شد و سپس در سال ۴۴ قبل از میلاد به دیکتاتور دائمی تبدیل شد. در سال‌های ۴۸، ۴۶، ۴۵ و ۴۴ قبل از میلاد نیز کنسولی را به دست آورد، پرفکتورا موروم را در سال ۴۶ قبل از میلاد و تریبونیکیا ساکروسانکتیتاس را در سال ۴۴ قبل از میلاد. موضعی که اشغال کرد ترکیبی از مناصب سنتی و نوآوری‌هایی با اهمیت نامعلوم بود (دیکتاتوری در اصل برای دوره‌های کوتاه اضطراری در نظر گرفته شده بود، هر چند سولا آن را برای چند سال حفظ کرده بود)، که به ماهیت منحصربه‌فرد جایگاهش در کشور گواهی می‌دهد. آن جایگاه به رابطه‌ای روزافزون دشوار با سنا انجامید. اگرچه قیصر با مشورت با سناتورهای ارشد شروع کرد و گاه مسائلی را به سنا ارجاع داد، نقش مثبت سنا در قانونگذاری به سرعت کمرنگ شد؛ بیشتر قانونگذاری‌ها از طریق فرمان و به صورت کلی تصویب می‌شدند و جزئیات بعداً تکمیل می‌شدند. اگرچه او عمداً سنا را نابود نکرد، نقش رسمی‌اش بیش از پیش به

حاشیه رانده شد. همچنین نقش غیررسمی‌اش به عنوان منبع مشاوره و حمایت از نخبگان سیاسی. با توجه به مخالفت تلخ بسیاری از طبقه اپتیماتی با قیصر، او به مردانی متوسل شد که منافعشان بیشتر با کشور در تعارض بود، مانند مارک آنتونی که رفتار شخصیش در دوران مجیستر اکویتوم رسوا بود و رفتارش در مقام وحشیانه. همچنان که سنا بیش از پیش دور زده می‌شد، انتخابات برای مناصب کلیدی عمومی بیش از پیش بی‌فایده می‌شد، چرا که قیصر به جای تحمل احتمالات افکار عمومی، خودش انتصاب می‌کرد. در هر دو جهت، نوعی مشروعیت از دیکتاتوری‌اش می‌شد استنباط کرد، اما حتی وقتی خطر برای کشور (که به اقدامات خودش بی‌ربط نبود) آشکارا گذشته بود، همچنان در این نقش عمل می‌کرد.

کسانی که توانمندی‌هایشان آن‌ها را به قدرت می‌رساند، به طور خودکار برای مقابله با خواسته‌های اِعمال آن قدرت مجهز نیستند. در حالی که قیصر در آغاز جنگ داخلی از دیگنیتاس خود آگاه بود، به تدریج نسبت به دیگنیتاس اپتیماتی‌های برجسته بی‌تفاوت شد و آن‌ها را با کمبود ملاحظه محسوسی رفتار کرد. این بخشی از موضع استثنایی‌ای بود که اشغال می‌کرد و به او اجازه می‌داد برنامه‌هایش برای اداره و امپراتوری را عمدتاً از طریق حکم تحقق بخشد. روشی که مقامش را به دست آورده بود، او را از نیاز به آشتی‌جویی، مذاکره و بحث آزاد کرده بود و پروژه‌هایی را که ممکن بود جمهوری یک عمر برای توافق روی آن‌ها وقت صرف کند به وظایف روزهایی تبدیل کرده بود. یک دیکتاتور شد نه یک قانونگذار، چرا که به جای تلاش برای ایجاد (یا احیای) نهادها و رویه‌هایی که می‌توانستند پایدار شوند، به اِعمال اراده‌اش روی آورد. این را با ناتوانی در مهار زبان تندش همراه کرد. هر نظری که می‌داد در سراسر روم دست به دست می‌گشت و کسانی را که رنجانده بود متقاعد می‌کرد که او قصدهای استبدادی دارد و به شایعات اجازه می‌داد تصویر موجی از افکار عمومی علیه او ایجاد کنند. تا سال ۴۵ قبل از میلاد به نظر می‌رسید از جایگاه شبه‌قانون اساسیش کلافه شده، به انتقاد یا محدودیت با بی‌حوصلگی واکنش نشان می‌داد و احساس را که حتی در میان کسانی مانند سیسرون و بروتوس که پیشتر از او دفاع کرده بودند، حتی در اوج موفقیتش ناگهان در حال شکست به نظر می‌رسید، که با کسانی که حکومت ادامه‌دارش به آن‌ها بستگی داشت ارتباطش قطع شده. تشخیص اینکه آیا قیصر آرزو داشت پادشاه شود دشوار است، و هم اینکه چنین سخنانی چقدر از اردوگاه او، از دشمنانش، یا از تلاش

سردرگمانه‌ای از سوی نیروهای مردمی برای یافتن روشی مناسب برای تکریم او سرچشمه می‌گرفت. اگرچه سردرگمی فراوانی پیرامون ماجرا وجود دارد، واکنشش به قرار دادن تاجی (نماد پادشاهی هلنیستی) بر مجسمه‌اش، یعنی اینکه تریبون‌هایی را که دستور برداشتنش را دادند زندانی کرد، نشان می‌دهد که خواهان آن شناخت بود. برای معاصرانش، حمله قیصر به تریبون‌ها حمله به همان مقامی بود که ادعا می‌کرد برای دفاع از آن از روبیکون گذشته است. او آشکارا مقاومت مردم روم در برابر ایده پادشاهی را می‌شناخت، اما تأثیر فزاینده هلنیسم بر فرهنگ روم و در دورافتاده‌های امپراتوری، ایده سلطنت را خارج از ایتالیا بسیار پذیرفتنی‌تر کرده بود. در کشاکش میان باور به اینکه موضعی مستحق است که جایگاه منحصربه‌فردش را می‌پذیرد و آگاهی‌اش از اینکه رومیان ایده سلطنت را مکروه می‌دانند، تلاش کرد از پیشنهادات فاصله بگیرد و در این فرایند موفق شد ناسپاس، مستبدتر و متکبرتر به نظر برسد. در میان این فشارها به دنبال راهی برای تقویت جایگاه متمایزش (از طریق خداشدگی) بود در حالی که بازگشت به جنگ علیه داکیا و پارتیا را جذاب می‌یافت. در جنگ، موضعی مشخص، هدفی روشن و جایگاهی تضمین‌شده در میان کسانی داشت که رهبری‌شان می‌کرد و کسانی که بر آن‌ها غلبه می‌کرد، در حالی که در روم جایگاهش به بازیچه شایعه، بدگویی مخرب و کف افکار عمومی تبدیل شده بود که پیامدهایشان بالقوه کشنده بودند.

این حس از جدایی میان قصد اولیه قیصر و نتیجه نهایی اقداماتش، حل مسئله مسئولیت گسترده‌تر او برای سقوط جمهوری را آسان نمی‌کند. همچنین پرسش فرضی اینکه آیا قیصر (یا هر رهبر دیگری) می‌توانست جمهوری را اصلاح کند، که ماکیاولی اشاره می‌کند امکان‌پذیر بوده، را پیچیده‌تر می‌کند. با این حال جای فراوانی برای تردید است که جمهوری می‌توانست احیا شود؛ تنش‌ها و تعارضات داخلی بیش از حدی داشت که آشتی دادن آن‌ها در شکلی پایدار دشوار بود. علاوه بر این، امپراتوری روم درجه‌ای از تمرکز در مدیریت و سازمان نظامی می‌طلبید که با اقتدار پراکنده نهادهای جمهوری ناسازگار بود. حتی اگر آن نیازها می‌توانستند در چارچوب جمهوری برآورده شوند، این پرسش جداگانه‌ای است که آیا قیصر آن را احیا می‌کرد، نه فقط اینکه آیا این را هدفی مطلوب و قابل تحقق می‌دید، بلکه اینکه آیا چنین تلاشی توسط کسانی که بیشترین آرزویش را داشتند شناخته و مورد اعتماد قرار می‌گرفت. در پیروزی جنگ داخلی، قیصر بدون

هیچ هم‌نظیری سر از آن بیرون آورد، و نیافتن هم‌نظیر ممکن است به تحقیر بسیاری از اطرافیانش انجامیده باشد؛ اگرچه حتی بدون چنین تحقیری، نابرابری به تنهایی دلیل کافی برای کینه عمیق اپتیماتی‌ها بود. اگر بازسازی جمهوری را می‌خواست، این کار را به طور استبدادی، به عنوان مافوق آن‌ها انجام می‌داد، اپتیماتی‌ها و مردان جدید پیرامونش را با فرودستی‌اش از خود می‌راند. به محض استقرار صلح، شهروندان برجسته هر دو نظام قدیم و جدید شروع کردند به زیر سؤال بردن نیاز به موضعی که قیصر اشغال می‌کرد. بر خلاف از بین بردن سیستماتیک مخالفانش توسط سولا، عفو قیصر بسیاری از دولتمردان جمهوری را که در ابتدا با او مقابله کرده بودند سر جایشان گذاشته بود. از دیدگاه قیصر، ادامه حکومتش ضروری بود؛ نمی‌توانست از قدرت دست بکشد و مانند سولا از زندگی عمومی کناره بگیرد چرا که بدون طراحی، نظامی برقرار کرده بود که سلطه ادامه‌دار خودش در آن ضروری و اجتناب‌ناپذیر بود. کسانی که با او مخالف بودند ضرورت بازسازی جمهوری، دشواری انجام آن، یا خطر بالای فروپاشی کامل را نمی‌دیدند. درک نمی‌کردند که چقدر به بنیادی‌ترین شکل تقسیم شده، چقدر به آسانی بی‌ثبات می‌شود، چقدر ایجاد نظمی پایدار بر آن کاری پیچیده است، و چقدر کنترل و اقتدار مرکزی برای این کار لازم است. آن‌گونه که معلوم شد، ایجاد نظم در کشور پس از ترور قیصر نیازمند سلطنت آگوستوس و از بین بردن سیستماتیک بخش بزرگی از نخبگان سیاسی بود.

آنچه یک فرد از نظام سیاسی‌اش می‌طلبد باید با آن نظام تناسب داشته باشد، و ابزارهای مورد استفاده برای دنبال کردن این خواسته‌ها نیز باید چنین باشند. انقلابی می‌تواند اندک یا هیچ خواسته‌ای از نظامی که علیه‌اش می‌شورد نداشته باشد و آن را به نام چیزی بهتر واژگون کند. برای اینکه این اقدامات یکپارچگی داشته باشند، نظامی که شورشی بدان آرزو دارد باید با توانایی و شرایطش تناسب داشته باشد. اما اتفاق نظر گسترده‌ای وجود دارد که قیصر یک انقلابی نبود. یک راه نگاه کردن به رویدادهای سال ۴۹ قبل از میلاد، دیدن آن‌ها به عنوان اقدامی متناسب از جانب قیصر است: برای حفاظت از خود و تأمین حق و حقوقش و ناشی از نظام پیچیده جمهوری متأخر روم. رفتار قیصر در جنگ داخلی این حس از تناسب را تأیید می‌کند. در واقع، بسیاری از رفتارهای او به نهادهای جمهوری ارجاع می‌داد. اصرارش برای اینکه جشن‌های پیروزی برای پیروزی‌هایش در خارج در جنگ داخلی (چیزی که معمولاً به جنگ‌های علیه دشمن خارجی

محدود بود) به او اعطا شود، نشان می‌دهد که بالاترین نشانه‌های منزلت موجود در جمهوری را می‌خواست، حتی اگر در مطالبه آن‌ها بر حس خودش (که پس از فارسالوس آشکار بود) غلبه می‌کرد که این تعارضات در بهترین حالت ضرورتی تراژیک بودند. در این و در بسیاری از جهات دیگر، حس قیصر از آنچه برایش سزاوار بود، او را نه به دنبال سرنگونی جمهوری می‌کشاند، بلکه از طریق مطالبه از آن چیزی که دیگر نمی‌توانست تأمین کند، سقوطش را رقم زد.
ارزیابی رفتار سیاسی قیصر آسان نیست. جنبه‌های زیادی از زندگی‌اش وجود دارند که خوانندگان امروزی منفور می‌یابند، هزینه انسانی هنگفت جنگ‌های گل و جنگ‌های داخلی، خشونتی که علیه هم‌شهریان و سناتورانش سازماندهی کرد، یا نابودی گسترده حیات انسانی که در بازی‌ها و مسابقات گلادیاتوری تشویق کرد. با این حال، در اصل، اینها ویژگی‌های زندگی رومی باستان هستند، نه خاصیت منحصربه‌فرد قیصر، و بخشی از نظامی که انتخاب‌ها و اقداماتش را چارچوب‌بندی می‌کرد. بر این اساس، وقتی رفتار سیاسی‌اش را ارزیابی می‌کنیم، عمدتاً بدون در نظر گرفتن چنین مسائلی این کار را می‌کنیم. روشن است که انتخاب و تفسیر در بسیاری از موقعیت‌هایی که با آن‌ها روبرو شد دخیل بودند، برای مثال، کاتو (و دیگران) قیصر را متهم کرد که در فعالیت‌هایش در گل فراتر از هر رسالت معقولی عمل کرده، اما شواهد کمی وجود دارد که نشان دهد کاملاً یک آدم یاغی بود. اهدافش را به شیوه‌هایی تفسیر کرد که هم با انتظارات سازگار بود و هم گاهی از آن‌ها فراتر می‌رفت. به برخی ارزش‌های مرکزی رومی پایبندی محکم داشت و رویکردی کاملاً عملگرایانه نسبت به ظرافت‌های نهادی و قانون اساسی داشت؛ این کار را بخشی از روی جاه‌طلبی شخصی و بخشی به نام آرمان‌ها و جاه‌طلبی‌های والاتری برای یک امپراتوری متحد زیر پرچم روم انجام داد. این اهداف از هم جدا نبودند: جاه‌طلبی شخصی‌اش و رفتارش در دنبال کردن آن، به طور خالص با آداب رومی سازگار بود و پیوندی ارگانیک با حسش داشت که پتانسیل سلطه جهانی بزرگترین شکوه را برای روم به ارمغان خواهد آورد. تراژدی این است که در سال‌های شکننده پایانی جمهوری، مطالبه‌اش برای دریافت شناختی که خدماتش به جمهوری باید فرمان می‌داد، او را به موضعی رساند که با اپتیماتی‌های روم که می‌کوشیدند او را تحقیر کنند سر شاخ شد. جنگ داخلی پس از آن برتری‌اش را بیشتر نمایان کرد. قیصر دیگر نمی‌توانست در جمهوری مهار شود؛ و جمهوری به نوبه خود نمی‌توانست مرگش را تحمل کند.

با اینکه چنین است، حس قیصر از وظیفه عمومی‌اش به شدت تحت تأثیر ضعف نظام سیاسی‌ای بود که در آن می‌زیست. بی‌ثباتی توان هنجارهای عمومی را کاهش می‌دهد و در عین حال از مردم می‌خواهد به شیوه‌هایی عمل کنند که روح مقام عمومی را تجسم بخشند و از آن حمایت کنند، حتی اگر با بهای شکستن قوانین باشد. کشورهایی که نظام‌های سیاسی‌شان تکه‌تکه یا آشفته است به رهبرانی نیاز دارند که از پویایی بی‌نظمی تهدیدکننده کشورشان درک داشته باشند، با بینشی که ببینند چگونه می‌توان آن را بازسازی کرد، و با اراده و شجاعتی که خطر اقدام فوق‌العاده برای دستیابی به نظم را بپذیرند؛ چنین مردان و زنانی کمیابند. این دقیقاً همان وضعیتی بود که روم پس از سال ۶۰ قبل از میلاد با آن روبرو بود، و این دقیقاً همان نوع قهرمانی بود که ماکیاولی قیصر را برای کوتاهی از آن سرزنش می‌کند. اما داوری ماکیاولی سختگیرانه است؛ شکست قیصر را در قالب نیتش و پیامدهای آن نیت تعریف می‌کند، اما نشان دادن اینکه قیصر با هدف سرنگونی جمهوری دست به اقدام زد یا اینکه آنچه ایجاد کرد را قصد داشت دشوار است. برعکس، قیصر را بیشتر اسیر مجموعه‌ای از انتظارات و آداب می‌توان دید که قرن‌ها بر جمهوری سلطه داشتند، و طبق سنت‌های اپتیماتی رومی، به عنوان کسی که از نظر روانی به شدت بر منزلت و وجهه عمومی‌اش متمرکز بود. جاه‌طلبی و توانایی‌های شگرفش او را واداشت بالاترین مناصب و جایگاه‌هایی را که کشور می‌توانست اعطا کند بخواهد، اما در زمانی که نظام سیاسی از پیش شکننده بود و در نتیجه نمی‌توانست به طور مطمئن دیگنیتاسی که دستاوردهایش بدان مستحقش می‌کرد را تأمین کند. در مطالبه استحقاقش، همان نظامی را که موضعش در آن معنا و ارزش داشت بیشتر ضعیف کرد. اینکه جمهوری‌خواهان به عنوان جبار مخرب یک نظام ارزشمند به او فکر کنند، بی‌پایه است. اینکه از نظر اخلاقی به دلیل پیامدهای رفتارش، یا به دلیل وسواسش با کرامتش، به عنوان یک شکست‌خورده به او فکر کنند، روابط پیچیده میان آداب رومی و روان‌شناسی فردی، میان نیتش و پیامدهایش، و میان پیچیدگی‌های نظام اجتماعی و سیاسی و پویایی زمینه‌ای که در آن می‌زیست را از نظر می‌اندازد. مرگش به دست این همه آدم نشانگر کاستی‌هایی به عنوان رهبر سیاسی است، اما روشن نیست که آیا در دیدن قریب الوقوع بودنش شکست خورد. ممکن است تسلیم آن شده باشد (به جای سرکوب فراگیری که برای پیشگیری از آن لازم بود)، چرا که راهی برای متحد کردن نیروها در پایتخت برای برقراری روم امپراتوری

پایدار نمی‌دید. با اینکه چنین است، او نامزد بعیدی برای قهرمان جمهوری‌خواه است؛ نابودی جمهوری را طرح نریخت اما تهدیدی که برایش بود را نشناخت و اهمیت بازسازی آن را نفهمید، چرا که دغدغه‌هایش بیشتر بر نظام امپراتوری متمرکز بود. ترفیعش با پذیرندگی و جذابیتش را از او گرفت و وفاداری اطرافیانش را در حالی که از دغدغه‌هایشان فاصله می‌گرفت، به زحمت انداخت. افتخار موجه به دستاوردهایش احتمالاً به تکبر تبدیل شد. حتی اگر قیصر چالش نهادی را می‌دید، مشکوک است که می‌توانست با آن روبرو شود؛ بخشی به دلیل اینکه کی بود، اما همچنین به دلیل دشواری طاقت‌فرسا، شاید غیرممکن بودن آن.

داوری در مورد رفتار زنان و مردان در سیاست آسان نیست. در دوران تغییرات و اختلالات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی عظیم سخت‌تر هم می‌شود، نه در کمترین اندازه از آن‌رو که حس شهودی از اینکه چگونه ممکن است همه چیز درست شود داریم که گرایش دارد درک ما از موانع بزرگ سر راه انجام این کار را تحت الشعاع قرار دهد. اغلب بزرگترین چالش‌ها آن‌هایی هستند که به وجود می‌آیند چرا که زنان و مردانی که خود را در موضع طراحی و ساختن نظام جدید می‌بینند خودشان محصولات نظام قدیم هستند. در حالی که هگل با دیدن قیصر به عنوان کسی که «آنچه ضرورت داشت تا آزادی در حال فروپاشی روم را سرنگون کند» انجام داد، احساس تکامل می‌کند، هر چند در این کشمکش به پایان خودش رسید، کسانی با درکی کمتر مطمئن از سیر تاریخ واقع‌بینانه‌تر می‌توانند به او به عنوان کسی فکر کنند که توسط همانندسازی شدیدش با جمهوری به سوی زیستن کردن ماهیت روزافزون شکست‌آفرین نظام اخلاقی و سیاسی‌اش کشانده شد. این چندان جبرگرایی علّی نیست بلکه پیشنهادی است برای به رسمیت شناختن فهم‌پذیری رفتارش و شکنندگی زمینه‌اش.

ناامیدی ماکیاولی از مسیر قیصر به سوی جنگ داخلی، و از سقوط جمهوری، نباید این واقعیت را که قیصر در بسیاری جهات ویژگی‌ها و توانایی‌هایی داشت که ماکیاولی از «شهریار» خود می‌خواست، پنهان کند؛ این انتظار داشت که چنین ویژگی‌هایی به کارگزاری سیاسی چشمگیر، نوآورانه و سازنده منجر شوند که کشورها را متحول می‌کند و شایسته اطلاق واژه فضیلت است. در فصل دوم بحث از آن تصویر از کارگزاری را آغاز می‌کنم و می‌پرسم که چه چیزی باعث می‌شود برخی توانایی‌ها و ظرفیت‌های سیاسی مناسب باشد که به عنوان فضیلت در نظر گرفته

شوند. اگرچه روایتی که بیان کردم رفتار قیصر را قابل فهم می‌کند و به رسمیت می‌شناسد که توانایی‌های قابل توجهی داشت، ماکیاولی و بسیاری دیگر همچنان در دیدن این کیفیات به عنوان فضیلت مقاومت می‌کنند.

فصل ۲

ماکیاولی و فضیلت سیاسی

انتقاد ماکیاولی از سزار، متوجه رفتار سیاسی اوست؛ او سزار را ناقص می‌داند، نه به این دلیل که فاقد توانایی بود، بلکه به این دلیل که آن توانایی‌ها را در خدمت اهداف شخصی خودش به کار گرفت، و این کار را به این علت کرد که شخصیتش ضعیف یا فاسد بود.(۱) اگرچه ماکیاولی هم به‌عنوان یک واقع‌گرا و پیامدگرای تمام‌عیار در حوزه سیاست محکوم شده و هم ستایش شده است، اما ارزیابی او از سزار نشان می‌دهد که او در واقع با چیزی شبیه به یک نظریه فضایل کار می‌کند؛ نظریه‌ای که تمایزی میان «توانایی» و «فضیلت» قائل می‌شود و به او اجازه می‌دهد در سزار توانایی را تشخیص دهد اما فضیلت را نه. درک موضع ماکیاولی به این شکل، جذابیتی دارد، و من در این فصل این تفسیر را بسط می‌دهم تا مسائل گسترده‌تری را درباره کاربرد اخلاق فضیلت‌محور در حوزه سیاست مطرح کنم، تا بتوانیم پیچیدگی‌های مربوط به قضاوت درباره رفتار سیاسی را بهتر درک کنیم.

ماکیاولی، به‌طور کلی، همان تعهدات بنیادینی را دارد که این کتاب از آن‌ها دفاع می‌کند: اینکه فرایند سیاسی به‌طور بنیادین بر نوع هنجارها و ارزش‌هایی که می‌توانند درون یک دولت محقق شوند تأثیر می‌گذارد؛ اینکه سیاست حوزه‌ای پیچیده و کثیف از فعالیت انسانی است که طیفی از احساسات و آرزوها را به میدان می‌آورد؛ اینکه با وجود این، استانداردهای مشخصی برای رفتار کسانی که در سیاست فعالیت می‌کنند وجود دارد؛ و اینکه می‌توان نهادهایی ساخت که نظم‌های سیاسی را شکل داده و از آن‌ها حمایت کنند، هرچند این نهادها همواره به‌طور بالقوه آسیب‌پذیرند.

شاید شگفت‌آورترین نکته برای کسانی که فقط آشنایی سطحی با ماکیاولی دارند، تأکید او بر این باشد که برای فعالان سیاسی استانداردهای رفتاری وجود دارد و سزار باید به‌خاطر ناتوانی در برآورده‌کردن آن‌ها محکوم شود. ممکن است این موضوع ناهماهنگ به نظر برسد که کسی که به‌خاطر راهنمایی‌های بی‌رحمانه‌اش به شاهزادگان جدید معروف است -راهنمایی‌هایی که می‌گویند آن‌ها باید بیاموزند چگونه فضیلت‌مند نباشند و در عوض هر اقدامی را که برای حفظ دولت‌هایشان لازم می‌دانند انجام دهند- استدلال کند که سیاست خواسته‌های اخلاقی معینی را از کارگزارانش طلب می‌کند که از غایات صحیح حکمرانی سیاسی نشأت می‌گیرند. با این حال، ماکیاولی قطعاً معتقد است که سزار به جمهوری خیانت کرد و این کار را به این دلیل انجام داد که نتوانست نکته و هدف حکمرانی سیاسی‌ای را که اعمال می‌کرد درک کند، و از این رو فقدان فضیلتش را به نمایش گذاشت.

آثار ماکیاولی به‌طور گسترده در میان متون کلاسیک اندیشه سیاسی غرب شناخته شده است، و جمهوری‌خواهی مدرن نیز شور و شوق او نسبت به جمهوری‌ها و به‌اصطلاح «زندگی مدنی و سیاسی» (vivere civile e politico) را پذیرفته است.(۲) اما دیدگاه او که نظم‌های سیاسی محصول اراده و درجه‌ای از واقع‌گرایی بی‌رحمانه در شرایط آشوب و بی‌نظمی هستند، و این نگاه او که باید به بنیان‌گذاری و بازسازی دولت‌ها همان‌قدر توجه شود که به شرایط «سیاست عادی»، توجه بسیار کمتری برانگیخته است. هرچند بخشی از تمرکز او بر آسیب‌پذیری نظم‌های سیاسی، ناشی از بدبینی او نسبت به طبیعت انسان و تجربه عملی او از نقص‌های آن است، اما او با این کار پرسش‌های پایداری را درباره نوع غایات سیاسی‌ای که منطقی است از مردان و زنان انتظار داشته باشیم در پی آن باشند، و درباره کیفیت‌ها و انگیزه‌ای که آن‌ها باید برای چنین تعقیبی به همراه داشته باشند، مطرح می‌کند.

نقش محوری‌ای که ماکیاولی به شاهزاده می‌دهد، نتیجه تعهد او به چیزی شبیه یک اصل آنتروپی شدید است: اگر چیزها به حال خود رها شوند، از هم می‌پاشند، چرا که زندگی انسانی گرایش به آشوب و بی‌نظمی دارد. توانایی شکل‌دادن به این ماده سرسخت و بخشیدن صورت، نظم و معنا به آن، اگرچه بسیار ارزشمند است، اما بسیار نادر است. ماکیاولی این گفته ارسطو را وام می‌گیرد که انسان بیرون از مدینه (پولیس) باید خدا باشد یا حیوان، و بر این نظر تأکید می‌کند که در تقریباً

همه موارد، آن‌ها در نهایت همان دومی‌اند؛ علاوه بر این، حیوانات به‌صورت جمعی فاقد فضیلت سیاسی و هوشی هستند که بتواند نظمی سیاسی و اجتماعی را به وجود آورد. آنچه لازم است، انسانی استثنایی است که با ویرتو (virtú) خود می‌تواند اراده‌اش را بر مجموعه‌ای پاره‌پاره، بی‌شکل و ناپایدار از انسان‌ها تحمیل کند و با این کار آن‌ها را متحد و بر آن‌ها حکومت کند. زمانی که دولت پایدار شد، نهادها شکل گرفتند، مردم به خواسته‌های حکمرانی سیاسی خو گرفتند، و آن‌ها شروع به پرورش یک ویرتوی جمعی می‌کنند؛ در آن نقطه ممکن است دولت بتواند از حکومت شاهزاده‌ای (پرینسیپالیتی) به جمهوری تبدیل شود. در حقیقت، آن شاهزادگانی که بیشترین ویرتو را دارند، همچون قانون‌گذار عمل می‌کنند؛ یعنی دولت‌هایی با نهادهایی می‌سازند که پایه‌ای برای یک جمهوری آزاد می‌شوند، جمهوری‌ای که با فضیلت گسترده شهروندان حفظ می‌شود.

از این رو، برای ماکیاولی، می‌توان گفت سیاست دو حالت متفاوت دارد. در حالت غیرعادی (فوق‌العاده)، سیاست مربوط به افرادی است که در شرایط آشوب یا بی‌نظمی عمل می‌کنند، افرادی که ویرتوی آن‌ها به ایشان اجازه می‌دهد اراده‌شان را بر دیگران تحمیل کنند و آن‌ها را در قالب یک واحد اجتماعی و سیاسی شکل دهند که در درون آن، سیاست عادی یا معمولی -که مشارکت در مدیریت امور دولت را شامل می‌شود- بتواند در مراحل بعد توسعه یابد. حتی در سیاست عادی نیز، گاهی فعالیت فوق‌العاده‌ای لازم خواهد بود تا جمهوری بر اساس اصول بنیادینش دوباره استقرار یابد. آنچه در هر دو مورد لازم است، رهبرانی هستند که بتوانند تشخیص دهند برای موفقیت چه باید کرد، و توانایی و تعهد لازم برای پیگیری اقداماتشان تا نتیجه نهایی آن‌ها را داشته باشند.

اگرچه به ماکیاولی معروف است که نسبت داده می‌شود این دیدگاه که هدف هر وسیله‌ای را توجیه می‌کند، اما غایاتی که یک شاهزاده به‌درستی باید دنبال کند، کاملاً محدود و مشخص‌اند، همان‌طور که وسایلی که استفاده از آن‌ها مشروع است نیز محدودند. آگاتوکلس سیسیلی و الیوروتو از فرمو، هم از نظر وسایلی که استفاده کردند و هم از نظر پذیرفتنی‌بودن اهدافشان، شکست خوردند. آن‌ها

کارهای خیانت‌کارانه و ظالمانه بی‌شماری را برای کسب قدرت در دولت‌های خود (سیراکوز و فرمو) انجام دادند، که باعث شد ماکیاولی فریاد بزند:

با این حال نمی‌توان آن را ویرتو نامید که فرد، هم‌شهریانش را بکشد، به دوستانش خیانت کند، بی‌وفا، بی‌رحم و بی‌دین باشد؛ ممکن است با چنین اعمالی قدرت به دست آورد، اما شکوه و افتخار نه... اگر توانایی‌ای را که آگاتوکلس در رویارویی با خطرها و زنده‌ماندن از آن‌ها نشان داد در نظر بگیریم، هیچ دلیلی نیست که او را از تواناترین فرماندهان نظامی نیز پایین‌تر بدانیم. با این حال، رفتار به‌شدت ظالمانه و غیرانسانی او، و کارهای پلید بی‌شمارش، مانع از آن می‌شود که او در میان بهترین مردان قرار گیرد.(۳)

آن‌ها همچنین از نظر معیارهای غایات هم شکست خوردند. از نظر ماکیاولی، طلب قدرت کار اشتباهی نیست. آرزوهای هر دوی این مردان قابل‌فهم است. آگاتوکلس به‌عنوان پراتور (فرمانده نظامی) سیراکوز قدرت داشت، و الیوروتو فرمو را میراث حقّ خود می‌دانست، اما هیچ‌یک راضی نبودند. هر دوی آن‌ها قدرت بی‌حد و مرز را برای خود قدرت می‌خواستند. این هدف با ویرتوی شاهزاده‌وار سازگار نیست. می‌توان قدرت را طلب کرد، اما باید آن را با خودداری و در راستای هدفی دیگر طلب کرد. درک عمیق‌تر ماکیاولی از نکته و هدف قدرت سیاسی است که زمینه‌ای برای حسی از فضیلت سیاسی فراهم می‌کند، فضیلتی که نه اخلاق‌گرایی محض است و نه صرفاً توصیفی از مهارت‌های لازم برای کشمکش کسب چیرگی.

یک هدف ابتدایی و معقول برای غایت صحیح قدرت شاهزاده، صرفاً تأمین و حفظ دولت خویش است. با این حال این هدفی است که آگاتوکلس به آن دست یافت، هرچند الیوروتو نتوانست. این موضوع همچنین این پرسش را مطرح می‌کند که چه غایت دیگری با این دستیابی برآورده می‌شود، و چه چیزی قرار است شاهزاده را به پیگیری آن غایات برانگیزد. خودخواهی و خودبینی هیچ‌یک انگیزه کافی‌ای نیستند، چرا که از نظر ماکیاولی (همانند وبر) اقدامات چنین مردی پوچ و بی‌معنا می‌شود و چنین رهبری در یک دولت تازه دوامی نخواهد داشت.(۴) معقول‌ترین انگیزه برای شاهزاده ماکیاولی، طلب شکوه و افتخار (گلوریا) است، گرچه برای خواننده مدرن، تمایز این انگیزه از خودخواهی دشوار است. علاوه بر این، این موضوع تنشی

بالقوه میان آنچه باید غایات صحیح شاهزاده باشد و آنچه شاهزاده از پیگیری آن می‌خواهد، پیش می‌کشد. این دو عنصر در مفهوم شکوه نزد ماکیاولی به‌نزدیکی به هم پیوسته‌اند.(۵)

شکوه (گلوریا) نزد ماکیاولی پدیده پیچیده‌ای است: انسان شکوه را با کارها و دستاوردها به دست می‌آورد؛ به‌ویژه، یک شاهزاده تازه‌به‌قدرت‌رسیده آن را از طریق چیره‌دستی‌ای که در شکل‌دادن به مجموعه‌ای از هنجارها و نهادها برای دولتش نشان می‌دهد به دست می‌آورد -هنجارهایی که هم به تعریف منافع شهروندان دولت کمک می‌کنند و هم در خدمت آن منافع هستند. در حقیقت، کسب شکوه تا حدی به معنای کسب احترام و تسلیم هم‌عصران و شهروندان خویش است، گرچه به معنای کسب شهرت در میان نسل‌های بعدی در طول تاریخ نیز هست. در درازمدت، شاهزاده می‌میرد، اما شکوه همان قضاوت مثبت تاریخ است؛ معیار معتبر برای ویرتو این است که اعمال و شهرت فرد در برابر بررسی دقیق تاریخ دوام بیاورد. اگرچه قضاوت هم‌عصران اغلب کم‌سخت‌گیرانه‌تر از قضاوت داورانِ آینده است، اما این قضاوت پیش‌شرط لازمی برای شکوه است، چرا که بدون کسب احترام آن‌ها (دست‌کم در شکل ترس و تسلیم) فرد نمی‌تواند دولتش را تحکیم کند و آن دولت پس از مرگ او دوام نخواهد آورد. این بدان معناست که شاهزاده باید هم بیشتر مردم خویش را بیشتر اوقات تحت تأثیر قرار دهد و هم منتقدانی که در طول زمان آگاه‌ترین و دقیق‌ترین داوری دارند را.(۶)

پس اقدامات شاهزاده، قانون‌گذار یا رهبر نمی‌تواند کاملاً خودخواهانه باشد. شاهزاده باید در جهانی بی‌نظم عمل کند تا مجموعه‌ای از هنجارها و نهادهای سیاسی و اجتماعی را طرح‌ریزی و برقرار سازد که ثبات را در درون دولت فراهم آورد و امنیت اتباعش را تأمین کند. او بر اساس میزان موفقیتش در نوآوری و استقرار هنجارها و نهادهایی که خیر عمومی را محقق می‌سازند، ارزیابی می‌شود. اگر موفق شود، دولتش امن خواهد بود و او عزت و شکوه برای نامش کسب خواهد کرد -به نظر می‌رسد شکوه و غایات سیاست از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند.

برای کسب شکوه، فرد باید ویرتو داشته باشد -شاید دشوارترین واژه در واژگان ماکیاولی. اینکه ویرتو تا چه اندازه فضایل کلاسیک را در بر می‌گیرد، به آنچه شاهزاده باید برای تأمین دولتش انجام دهد بستگی دارد. او باید فضایل کلاسیک را هرگاه و هرکجا که بتواند به نمایش بگذارد، اما تنها در صورتی که آن‌ها در خدمت اهدافش باشند. اگر جهان جای دیگری بود، اگر انسان‌ها کمتر

فاسد بودند، این فضایل می‌توانستند محوری برای حکمرانی خوب باشند، اما با توجه به شیوه‌ای که جهان واقعاً هست، شاهزاده‌ای که به آن‌ها پای‌بند باشد، دولتش را به قیمت از دست‌دادن اتباعش از دست خواهد داد و سزاوارانه تحقیر خواهد شد.

ماکیاولی به نظر می‌رسد در سه شیوه خود را از مفاهیم کلاسیک یونانی و رومی فضیلت فاصله می‌دهد. در فهم کلاسیک، داشتن یک فضیلت یعنی داشتن خصلتی از شخصیت که در شیوه عملکرد فرد متجلی می‌شود اما خودش موضوعی نیست که کارگزار درباره آن تأمل کند. انسان شجاع به‌شکل شجاعانه عمل می‌کند، اما درباره اینکه آیا باید شجاع باشد یا نه تأمل نمی‌کند؛ صداقت نیز چیزی نیست که پس از تأمل انتخاب شود.(۷) این‌ها، و بسیاری دیگر از فضایل، خصلت‌های شخصیتی‌اند -شیوه‌ای ثابت از بودن در جهان و پاسخ‌دادن به آن. برخی معتقدند ماکیاولی استدلال می‌کند (هم‌سو با تشخیص ارسطو از حوزه‌های متفاوت برای فضایل متفاوت) که شاهزاده باید بداند چه زمانی و کجا فضایل خاصی را به کار بگیرد، اما بیشتر خوانندگان او را (به‌درستی، به باور من) چنین می‌فهمند که شاهزاده باید تا حدی بتواند شخصیت خودش را دست‌کاری کند و جنبه‌هایی از شخصیتش را تقلید کند تا فضایل را تقلید نماید، و بنابراین رفتاری مطابق با آن فضیلت نشان دهد، نه رفتاری که خودِ فضیلت‌مندانه باشد.

دومین گسست از تصویر کلاسیک فضایل این است که در حالی که منابع کلاسیک عموماً استدلال می‌کنند که فضایل با یکدیگر سازگارند و در یک زندگی خوب برای رسیدن به سعادت (یودایمونیا) به هم پیوسته و منظم‌اند، ماکیاولی شکافی -مفهوم ویرتو- میان کارگزاری و فضایل وارد می‌کند که این ادعاها را تضعیف می‌کند. برای مثال، اگر صداقت به‌شکل ابزاری به کار گرفته شود، آن‌گاه در شخصیت کارگزار ذاتی نیست و بنابراین نمی‌تواند بخشی جدایی‌ناپذیر از شخصیت و ذهن او باشد، چیزی که مفهوم یودایمونیا بر پایه آن استوار است. با این حال، ماکیاولی محدودیت‌هایی را نیز در نظر می‌گیرد که شخصیت تا چه حد می‌تواند به‌شکل ابزاری در نظر گرفته شود:

آن انسانی که نقشه‌اش از همه افراد حاضر در کاخ بخت (فورتونا) خوش‌اقبال‌تر طراحی می‌شود، کسی است که چرخی متناسب با خواست بخت را برمی‌گزیند... اما درحالی‌که در حلقه‌ی چرخی

می‌چرخی که برای لحظه‌ای خوش‌اقبال و نیکوست، بخت معمولاً مسیر خود را در میانه‌ی دایره برمی‌گرداند.

و چون نمی‌توانی شخصیتت را تغییر دهی و نمی‌توانی آن خصلتی را که آسمان به تو بخشیده کنار بگذاری، در میانه‌ی سفرت، بخت تو را وامی‌گذارد.

بنابراین، اگر این موضوع درک شود و در ذهن جای گیرد، انسانی که بتواند از یک چرخ به چرخ دیگری بجهد همیشه شاد و خوش‌اقبال خواهد بود، اما چون این امر به‌واسطه نیروی پنهانی که بر ما حکم می‌راند ممنوع است، وضعیت ما با گذر آن تغییر می‌کند.(۸)

پس ویرتو همچنان تا حدی به شخصیت پیوسته است، اما در سومین گسست از مدل‌های کلاسیک، فضایل بسیار متفاوتی را نسبت به آنچه در سنت کلاسیک ستوده می‌شد برمی‌گزیند. انعطاف‌پذیری، تیزهوشی، قاطعیت، استواری و حیله‌گری (در میان دیگر صفات) بخش جدایی‌ناپذیری از شخصیت شاهزاده را تشکیل می‌دهند و به‌عنوان کیفیت‌هایی دیده می‌شوند که خودشان موضوع انتخاب نیستند: فرد تصمیم نمی‌گیرد که حیله‌گرانه عمل کند -چنین گستاخی‌ای فاجعه به بار می‌آورد- بلکه فرد یا حیله‌گر است یا نیست. به این معنا، این فضایل صرفاً مهارت‌ها یا توانایی‌هایی نیستند که بتوانیم انتخاب کنیم به کار بگیریم، بلکه بخشی بنیادین از سرشت یک شخص‌اند. این‌ها خصلت‌ها و ویژگی‌هایی‌اند که برخی مردان و زنان دارند و برخی ندارند، اما هیچ‌کس آن‌ها را به‌میزان بی‌نهایت ندارد. به این ترتیب، این‌ها موضوع شخصیت‌اند، در حالی که از نظر ماکیاولی فضایل کلاسیک چنین نیستند یا نباید چنین باشند. شاهزاده‌ای که به‌شکل کلاسیک فضیلت‌مند باشد، در دام جهان خواهد افتاد، در حالی که پیشنهاد ماکیاولی این است که کسی که ویرتو دارد می‌تواند با اراده‌اش در تحمیل نظم بر جهان موفق شود. آن اراده بی‌محتوا نیست: دارای خصلتی (ویرتو) است که نسبت به خواسته‌های سیاست پاسخگو است و سعی می‌کند به ماده‌ی سرسخت انسانی در دولتش صورت بدهد.

پس، برای شاهزاده، رابطه‌ای بسیار نزدیک میان شکوه، ویرتو، و تأمین دولت وجود دارد. شاهزاده‌ی تازه‌به‌قدرت‌رسیده‌ای که فاقد ویرتو است و تلاش می‌کند اما در برپایی یک دولت ناکام می‌ماند، هیچ یادبودی از خود به جا نخواهد گذاشت و در نتیجه به شکوهی دست نخواهد یافت. عدم موفقیت و فقدان شکوه، کاستی ویرتو را آشکار می‌کند. از نظر ماکیاولی، ویرتو صرفاً

ابزاری نیست که یک حکمران برای رسیدن به اهداف خودش به آن نیاز دارد، بلکه چیزی است که او باید آن را داشته باشد تا بتواند آن اهداف را تشخیص دهد، دنبال کند و تأمین کند. شاهزاده ویرتوی خودش را با درک چالش‌هایی که در برپایی یک دولت با آن‌ها روبروست، با درک آنچه برای رسیدن به آن هدف لازم است، و با تشخیص آنچه که تحت شرایط خاصی که با آن مواجه است ممکن است به دست آید، نشان می‌دهد. این کار بسیار دشوار است چرا که شاهزاده، در حال عمل‌کردن در جهانی به‌شدت بی‌نظم، بیش از حد معمول در معرض بازی بخت (فورتونا) قرار دارد. در همین جا نیز آزمونی برای ویرتو وجود دارد: رهبران با ویرتوی بزرگ، بخت را رام خواهند کرد. شکوهی که قرار است کسب شود بزرگ است، نه کم‌اهمیت اینکه موفقیت بسیار دست‌نیافتنی است.

اگر شاهزاده با خودبینی، ظلم یا غرور هدایت شود، احتمالاً موفق نخواهد شد. در حالی که به نظر می‌رسد ماکیاولی این را دلیلی برای آن می‌داند که چنین فردی را فضیلت‌مند ندانیم، نمونه‌ی آگاتوکلس نشان می‌دهد که ماکیاولی در واقع به ادعای بسیار معقول‌تری متعهد است -اینکه کسی که با این انگیزه‌ها هدایت می‌شود، فاقد ویرتو است.(۹) شاهزاده قطعاً قدرت را می‌طلبد، اما همانند وبر، ماکیاولی از او حسی از تناسب و مسئولیت‌پذیری می‌طلبد.(۱۰) شاهزاده ممکن است شکوه بخواهد، اما باید آگاه باشد که شکوه پایدار تنها به ویرتوی واقعی تعلق دارد، و ویرتوی واقعی نیازمند طیفی از مهارت‌ها و ویژگی‌ها است -همچون انعطاف‌پذیری در رفتار، استواری، قدرت، روحیه و توانمندی- و کاربرد آن‌ها در ساخت دولتی به‌خوبی شکل‌گرفته.(۱۱) به این معنا، ماکیاولی با فضایل کلاسیک هم‌سو است؛ یعنی فرد صرفاً به‌خاطر انعطاف‌پذیربودن، انعطاف‌پذیر نیست (یا شجاع یا تیزهوش نیست). انواع خاصی از موقعیت‌ها (و همچنین انواع خاصی از دلایل و طیف‌هایی از واقعیت‌ها)(۱۲) واکنش‌های مشخصی را برمی‌انگیزند، و ویرتوی شاهزاده در واکنش‌هایش به این موقعیت‌ها نمایان می‌شود. اینکه او به این شکل پاسخ می‌دهد به دیگران اجازه می‌دهد تشخیص دهند که موضوعی مربوط به شخصیت در میان است، و با موافقت بر اینکه این پاسخ درست بوده، ما این عمل را فضیلت‌مندانه می‌شناسیم. انعطاف‌پذیربودن صرفاً به‌خاطر شکوه، این زنجیره را کوتاه می‌کند: ما به موقعیتی با انعطاف‌پذیری پاسخ می‌دهیم چون این شیوه‌ی درست پاسخ‌دادن به آن موقعیت است (و درست است چرا که این شیوه‌ای است که کسی با ویرتو

که اهمیت آن را درک می‌کند و در پی برپایی یک دولت منظم است باید رفتار کند، و کسی که از طریق کارگزاری و شخصیت خودش به یک دولت منظم دست می‌یابد، به‌عنوان مردی با ویرتو شناخته می‌شود).

به نظر می‌رسد این موضوع، مسئله‌ی انگیزه‌ی شاهزاده را حل می‌کند -و این دیدگاه را که شاهزاده مستقیماً برای کسب شکوه عمل می‌کند، کنار می‌گذارد. عمل‌کردن صرفاً به این دلیل که دیگران ستایش خواهند کرد، فاقد فضیلت است، چرا که هرچند ممکن است هنوز شجاعت بطلبد، اما این عمل پاسخی به دلایل یا واقعیت‌هایی که باید چنین رفتاری را برانگیزند نیست، و این به‌شکل چشمگیری هر حسی از اینکه آن‌ها فضیلت‌مندانه عمل می‌کنند را کاهش می‌دهد یا کنار می‌زند.(۱۳) این بدان معنا نیست که شاهزاده به شکوه بی‌علاقه است -ماکیاولی روشن می‌کند که او علاقه‌مند است- اما نمی‌توانیم انگیزه‌ی او، و در نتیجه ویرتوی او را، به پیگیری مستقیم شکوه تقلیل دهیم.(۱۴) با این حال، همچون در مورد سزار، اگر رفتار کسی تحقیر و بی‌احترامی شود، این موضوع کینه و دشمنی موجهی برمی‌انگیزد. شاهزادگان با این اعتقاد عمل می‌کنند که آنچه انجام می‌دهند کار درست و مناسبی است، و دیگران باید (یا در آینده خواهند) تشخیص دهند که چنین است. به این معنا، آن‌ها از ارزیابی رفتارشان مصون نیستند.

اکنون می‌توان غایت صحیح برای شاهزاده در نگاه ماکیاولی را روشن کرد: او (یا به‌ندرت، او به‌عنوان زن) باید در پی برپایی دولتی باشد که دوام بیاورد.(۱۵) عمل‌کردن همچون یک راهزن سرگردان، نه عاقلانه است و نه از نظر سیاسی یا اخلاقی قابل‌فهم.(۱۶) شاهزاده‌ای که به‌شکلی قابل‌فهم عمل می‌کند، در پاسخ به چالش‌هایی که بی‌نظمی پیش‌رویش مطرح می‌کند، با اراده‌ای برای برقراری نظم و حکمرانی، در پی ساختن و حفظ دولتی خواهد بود. تا آنجا که او به آن چالش به‌خوبی (هم به‌شکل مناسب و هم با موفقیت) پاسخ دهد، شکوه نصیبش خواهد شد، که ادای دینی شایسته به ویرتوی اوست. نظم‌بخشیدن به دولت، و تأمین ثبات آن، دستاوردهایی هستند که شاهزاده‌ی فضیلت‌مند به آن‌ها ارزشی ذاتی، نه صرفاً ابزاری، می‌دهد. موانع این دستاورد، ضعف‌های مردان و زنان است؛ سهولتی که با آن فاسد یا منحرف می‌شوند؛ و خشونت و بی‌نظمی‌ای که از سرکشی شور، آرزو و حسادت آن‌ها پدید می‌آید. علاوه بر این، شرایطی که شاهزادگان با آن روبرو می‌شوند، هر نقصی را در شخصیتشان آشکار و هر ضعفی را تشدید

می‌کند -اما این صرفاً بر این نکته‌ی ماکیاولی تأکید می‌گذارد که آنچه اهمیت دارد همین شخصیت است، و این همان شخصیتی است که به‌درستی در شهرت و شکوه یک شاهزاده ستایش می‌شود.

هرچند ادعاهای ماکیاولی درباره‌ی ویرتوی شاهزاده وجوه مشترکی با ادعاهای سنتی‌تر درباره‌ی فضایل دارد (به‌عنوان دلایلی برای عمل و منبعی برای انگیزه)، اما همچنان درست است که نمونه‌هایی از ویرتو که او ذکر می‌کند به‌شکل چشمگیری از ادعاهای کلاسیک‌تر درباره‌ی صداقت، عدالت، خیرخواهی یا بخشندگی فاصله می‌گیرند. برای بسیاری، بی‌توجهی ماکیاولی به یودایمونیا به‌عنوان غایت یک زندگی فضیلت‌مند، و این واقعیت که کیفیت‌هایی که او می‌طلبد به‌نظر بیش‌ازحد ابزاری‌اند، نشان می‌دهد که او فاقد یک نظریه‌ی قابل‌شناسایی از فضایل است.

قطعاً، ماکیاولی به‌صراحت برخی ویژگی‌های اخلاق فضیلت‌محور کلاسیک را رد می‌کند. مهم‌تر از همه، او هیچ تلاشی برای ارائه‌ی نظریه‌ای از فضیلت به‌خودی‌خود، به‌عنوان مشارکتی در فهم خیر یا زندگی خوب، نمی‌کند.(۱۷) بر این اساس، توضیح او از انگیزه‌ی شاهزاده‌وار به فهمی از فضایل اخلاقی متوسل نمی‌شود، و به‌صراحت ارتباط چنین فهمی را برای شاهزاده و برای درک ما از شیوه‌ی عمل او رد می‌کند. با این حال، ماکیاولی موضعی را پیش می‌برد که هم‌ارزی ساختاری بنیادینی با اخلاق فضیلت‌محور دارد، اما او به‌صراحت مفهوم ویرتو را به حوزه‌ی سیاست مرتبط می‌سازد، و سیاست و عناصر و رویه‌های وابسته به آن را چارچوب مناسب برای ارزیابی رفتار می‌داند. آنچه در نتیجه داریم، نه نظریه‌ای کلی از فضایل که مستقیماً از توضیحی درباره‌ی رفاه انسانی نشأت گرفته باشد، بلکه نظریه‌ای سیاسی است که در آن طیف مشخصی از فضایل یا کیفیت‌های شخصیتی برای برپایی و حفظ حکمرانی سیاسی لازم‌اند. این حکمرانی برای تأمین آنچه به‌طور متمایز انسانی و عالی در زندگی است لازم است، با این حال ویرتو نه مستقیماً با این کالاها، بلکه با کیفیت‌های متمایزی که برای برپایی نظمی که این کالاها در درون آن به دست می‌آیند لازم‌اند، تعریف می‌شود.

آیا این به ما کمک می‌کند تا بفهمیم توضیح انگیزشی ماکیاولی چگونه عمل می‌کند؟ همان‌طور که دیدیم، اقدامات شاهزاده باید با میلی برای شکل‌دادن و نظم‌بخشیدن به دولتش هدایت شود، که این پرسش را پیش می‌کشد که چرا شاهزادگان این‌گونه برانگیخته می‌شوند. می‌توان پیشنهاد داد که شاهزادگان مردانی با توانایی‌اند که اراده‌ای متمایز به قدرت دارند که در کشمکش برپایی دولتشان

به کار می‌گیرند. این نظریه با عشق خود ماکیاولی به سیاست هم‌خوانی ناخوشایندی دارد، اما اعتراض بنیادی‌تر این است که این نظریه به انگیزه‌ای کاملاً بیرون از سیاست خودش متوسل می‌شود. راهی امیدوارکننده‌تر این است که انگیزه‌ی شاهزاده را ذاتی سیاست بدانیم: در جهانی از رقابت دائمی فردی، گروهی و میان‌دولتی که ما را با آشوب تهدید می‌کند، مردان و زنانی با توانایی‌ها و ظرفیت‌های مشخص قادرند چالش‌هایی را که سیاست مطرح می‌کند تشخیص دهند و به‌درستی به آن‌ها پاسخ دهند. همانند فضایل کلاسیک، طیف دلایل مرتبط با هر فضیلت متفاوت خواهد بود -انسان فقیر دلسوزی و خیرخواهی برمی‌انگیزد؛ یک عمل بخشنده، شکرگزاری ما را برمی‌انگیزد؛ در معرض‌قرارگرفتن دیگران در خطر، شجاعت را برمی‌انگیزد؛ و به همین ترتیب. ماکیاولی احساس می‌کرد این روابط کلی میان یک موقعیت و درک ما از روحیه‌ی درستی که باید با آن پاسخ دهیم، در سیاست به‌خوبی شناخته‌شده نیستند؛ در حقیقت، در ژانر «آینه‌ی شاهزادگان» و در متون کلاسیکی که او به‌طور غیرمستقیم به آن‌ها اشاره می‌کند، به‌شکل نظام‌مندی به‌اشتباه ارائه شده‌اند.(۱۸) آنچه او به‌جای آن پیشنهاد داد، مجموعه‌ای از مباحث درباره‌ی زمینه‌های (تاریخی) متفاوت و پاسخ‌های مناسب و نامناسب به آن‌ها بود. او اغلب اقداماتی را که این موقعیت‌ها باید (و گاهی واقعاً) برمی‌انگیزند توصیف می‌کند، نه اینکه کیفیت یا ویژگی شخصیتی خاصی را که باید برانگیخته شود مشخص کند، و به این ترتیب نشان می‌دهد که چگونه مرد یا زن آگاه به سیاست به این چالش‌ها پاسخ می‌دهد. اگر اهمیت و فوریت سیاست را درک کنیم، خواهیم فهمید که ویرتو در آگاه‌بودن و پاسخگویی به ضرورت‌های زندگی سیاسی، در همراهی با غایات آن، و در تشخیص اینکه چیزی عالی و شریف در برپایی یک دولت و نظم‌دادن به یک جامعه وجود دارد، تجلی می‌یابد. همان‌طور که نیاز داریم برخی از فضایل را داشته باشیم تا بتوانیم فضایل اخلاقی دیگران را تشخیص دهیم -مگر آنکه حسی از بخشندگی در خودمان داشته باشیم، نخواهیم فهمید دیگران وقتی بخشندگی می‌کنند چه می‌کنند- به همین ترتیب، نیاز داریم حسی از سیاست و دینامیک‌ها و رویه‌های آن داشته باشیم تا بتوانیم ویرتوی دیگران در آن حوزه را درک کنیم، و بفهمیم چه چیزی آن‌ها را برمی‌انگیزد. به نظر انکارناپذیر می‌رسد که خود ماکیاولی این حس را داشته، و بخشی از نوشته‌هایش برای تأکید بر آن و برانگیختن شناخت آن در دیگران بوده است.

السدر مک‌اینتایر در کتاب «تاریخ مختصر اخلاق» به این واقعیت اشاره می‌کند که ماکیاولی، برخلاف افلاطون و ارسطو و دیگر پیشینیانش، شرایط طبیعی دولت را آشوب‌زده می‌دانست.(۱۹) با شروع از این موضع، باید درک کرد که برای دستیابی به هر چیز ارزشمندی، نیاز به درجه‌ای از نظم، سطح بنیادینی از امنیت برای افراد درگیر، و چارچوبی نهادین وجود دارد که در درون آن روابط و رویه‌های پیچیده‌تر و دقیق‌تری بتوانند توسعه یابند. به این معنا، طیف وسیعی از ارزش‌های انسانی، از آزادی تا «زندگی خوب»، به‌عنوان محصولات نظم‌های سیاسی دیده می‌شوند و مشروط به وجود آن هستند. برای کسی که جهان را این‌گونه می‌بیند، سیاست و ویرتو نسبت به دیگر فضایل و ارزش‌ها اولویت سببی، و در نتیجه هنجاری، دارند. این بدان معنا نیست که سیاست و ویرتو با دیگر ارزش‌ها ناسازگارند، در بسیاری از جهات کار برای برپایی نظم سیاسی نمونه‌ای از کار برای تأمین شرایط دیگر ارزش‌ها است، اما (به‌خاطر مشروطبودنشان به سیاست) آن ارزش‌های دیگر نمی‌توانند به‌عنوان قیودی قطعی بر سیاست عمل کنند، و فضایل ملایم‌تر نمی‌توانند به‌شکلی بسیار عمیق در شخصیت کسانی که در سیاست عمل می‌کنند ریشه داشته باشند.

به‌طور اساسی، ماکیاولی توضیحی ارائه می‌دهد از اینکه چگونه و چرا سیاست و اخلاق در جهات مهمی از هم گسسته‌اند. یکی از دشواری‌هایی که کسانی که به این شیوه می‌اندیشند با آن مواجه‌اند، یافتن واژگان مناسب برای توصیف و ارزیابی رفتار افراد در مقام‌های عمومی است. استفاده‌ی ماکیاولی از واژه‌ی ویرتو، و خویشتن‌داری کاملاً به‌جای برخی مترجمان از ترجمه‌ی آن به شکل دیگری، به‌طور مستقیم به

این دشواری اشاره دارد. با این حال، در ارزیابی رهبران سیاسی و شاهزادگان، با وجود پیشنهاد مک‌اینتایر مبنی بر اینکه ماکیاولی اقدامات را صرفاً بر اساس پیامدها قضاوت می‌کند، روشن است که شخصیت و کارگزاری شاهزاده اهمیت دارد.(۲۰) ممکن است نتیجه‌ی حکمرانی شاهزاده را ستایش‌برانگیز بدانیم، اما آن ستایش متعلق به شاهزاده و ویرتوی اوست. علاوه بر این، ویرتو قطعاً واژه‌ی درستی برای ارزیابی رفتار سیاسی است: پیامدها ممکن است اهمیت زیادی داشته باشند، اما این از طریق نسبت‌دادن پیامدها به کارگزاری است که ما واقعیت‌های صرفاً سببی را به موضوعات ستایش یا نکوهش تبدیل می‌کنیم. چیزی که هیچ‌کس نمی‌توانست از آن جلوگیری کند یا

آن را پدید آورد، تنها به شکلی بسیار انتزاعی موضوع تأسف است.(۲۱) عناصر سیاسی‌ای که اساساً به آن‌ها توجه داریم، عبارتند از آنچه مردم لازم می‌دانند؛ آنچه تلاش می‌کنند به آن دست یابند؛ آنچه واقعاً به دست می‌آورند؛ چه کیفیت‌ها و منابعی برای این کار به کار می‌گیرند؛ تا چه اندازه برداشتشان از آن وظیفه شکل‌یافته است، و با چه انگیزه‌ها، کیفیت‌ها و تعهدی آن را دنبال می‌کنند. تا جایی که به این جوانب از رفتار سیاسی توجه داریم، در حقیقت به ویژگی‌های شخصیت، تفکر، تحلیل و کارگزاری توجه داریم -کیفیت‌هایی از شخصیت و کارگزاری که سزاوار نام «فضایل»اند. در همان حال، اینکه این کیفیت‌ها ممکن است شامل حیله‌گری و انعطاف‌پذیری باشند، و ممکن است نیازمند فریب و دروغ باشند، صرفاً همان تنش میان ویرتو و فضیلت را که ماکیاولی عمداً وارد کرد بازتولید می‌کند، و این پرسش را به‌شکل صریحی مطرح می‌کند که نظریه‌ی ویرتوی سیاسی تا چه حد و به چه شکل می‌تواند در کنار یک نظریه‌ی کلی فضایل قرار گیرد.

برای بررسی آن پرسش، باید با دقت بیشتری به آنچه چیزی را فضیلت می‌سازد نگاه کنیم و بپرسیم فضایل سیاسی تا چه حد می‌توانند از همان منابع پشتیبانی یا بنیادهایی استفاده کنند که فضایل اخلاقی متعارف‌تر استفاده می‌کنند.

نقطه‌ی شروع طبیعی برای بررسی فضیلت، اخلاق ارسطو است. به‌جای ارائه‌ی توضیح او از فضایل، هدف من این است که بر بحث او درباره‌ی آنچه فضیلت را از مهارت متمایز می‌کند تمرکز کنم، و اینکه آیا چیزهایی که ماکیاولی درباره‌ی ویرتو می‌گوید باید به‌طور کامل به‌عنوان مهارت یا فن سیاسی (تخنه) فهمیده شوند. آیا ویرتو، مانند تخنه، صرفاً مجموعه‌ای از توانایی‌هایی است که مردم ممکن است داشته یا نداشته باشند که به آن‌ها اجازه می‌دهد در صورت کاربرد درست به اهداف معینی برسند و در صورت کاربرد نادرست با شکست مواجه شوند؟ اگر این‌گونه باشد، به نظر می‌رسد این‌ها وزن اخلاقی کمی دارند، چرا که ارزیابی اخلاقی نه به توانایی‌ها بلکه به تصمیماتی که برای به‌کارگیری آن‌ها در یک

موقعیت خاص گرفته می‌شود و به نتایج آن‌ها مرتبط است. اگر آن‌ها قرار است به‌عنوان فضیلت شناخته شوند، به چه معنا فضیلت‌اند، و این فضایل سیاسی چگونه -اگر اصلاً- با طیف عادی‌تر فضایل اخلاقی که در نظریه‌ی اخلاقی مطرح می‌شوند همخوانی دارند؟ بسیاری حاضرند از

ارسطو پیروی کنند در این باور که سازگاری بنیادینی میان فضایل وجود دارد به‌طوری‌که اگر در یک حوزه کمبود داشته باشیم، این کمبود بر رفتارمان در حوزه‌های دیگر نیز اثر دارد، و در این باور که هماهنگی و عینیت فضایل، زندگی فضیلت‌مند را به زندگی خوب (یودایمونیا) پیوند می‌دهد. با این حال، این نظر که ویرتوی سیاسی ممکن است در تنش با فضیلت اخلاقی باشد، مستقیماً این تز را به چالش می‌کشد.

ارسطو روشن می‌کند که باید میان فعالیت‌های مرتبط با یک فن و فعالیت‌های مرتبط با یک فضیلت تمایز قائل شد، حتی اگر اختلاف‌نظرهایی درباره‌ی برخی ابعاد پیچیده‌تر این تمایز وجود داشته باشد. رفتاری که شامل مهارت‌های یک فن یا عمل فضیلت‌مندانه است، دانش را بیان می‌کند نه اینکه تصادفی یا اتفاقی باشد؛ با این حال، ارسطو در ادامه می‌گوید که «محصولات یک فن، خود تعیین می‌کنند که آیا به‌خوبی تولید شده‌اند یا نه؛ و کافی است که آن‌ها در زمان تولیدشدن در وضعیت درستی باشند.»(۲۲) برای اقداماتی که فضیلت را بیان می‌کنند، هم عمل و هم کارگزار باید در وضعیت درستی باشند. یک صنعتگر ممکن است بدخو، فاسد یا بدخواه باشد و هنوز محصولی تولید کند که با بالاترین استاندارد فنش همخوانی دارد، اما یک عمل فضیلت‌مندانه باید با تعهدات درستی انجام شود: کارگزار «باید بداند که اعمال فضیلت‌مندانه انجام می‌دهد؛ باید آن‌ها را به‌خاطر خودشان انتخاب کند؛ و باید آن‌ها را از وضعیتی ثابت و بدون تغییر انجام دهد.»(۲۳) در یک فن، ارسطو توضیح می‌دهد، دانستن چگونگی انجام کاری اهمیت همه‌چیز را دارد، در حالی که در فضیلت آن عنصر اهمیت بسیار کمتری نسبت به دو شرط دیگر دارد؛ یعنی، فرد به‌طور آگاهانه نسبت به درستی یا خوبی عمل‌کردن به شیوه‌ی معینی متعهد است، و این تعهد ثابت و بدون تغییر است.

تعهد به عمل -دانستن اینکه فرد اعمال فضیلت‌مندانه انجام می‌دهد و انتخاب آن‌ها به‌خاطر خودشان- تعهدی پیچیده است. این به نظر بیش‌ازحد عقلانی می‌رسد، گویی ما عمیقاً درباره‌ی اینکه چیزی فضیلت‌مندانه باشد تأمل کرده‌ایم و عمل فضیلت‌مندانه را به این دلیل انجام می‌دهیم که آن کار فضیلت‌مندانه است.(۲۴) در حقیقت، ایده‌ی اصلی این است که انسان فضیلت‌مند کسی است که شخصیتش به‌گونه‌ای است که کار فضیلت‌مندانه را در یک موقعیت انجام می‌دهد، و این کار را به این دلیل انجام می‌دهد که به نظر می‌رسد کار مناسب در آن موقعیت است (و بنابراین کاری

است که باید انجام شود). همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، وقتی شجاعانه عمل می‌کنیم، شجاعت را به‌عنوان مسیر ترجیحی عمل انتخاب نمی‌کنیم چون شجاع‌بودن فضیلت‌مندانه است؛ بلکه واکنش ما به یک موقعیت چیزی است که شجاعت ما را به نمایش می‌گذارد، که ممکن است درباره‌ی آن کم‌وبیش رسا باشیم. می‌توانیم این نگرانی را که عمل به‌خاطر خودش انجام می‌شود را درک کنیم با تأکید بر این نکته که این عمل به دلیل دیگری انتخاب نشده، بلکه به‌عنوان کار مناسب در آن زمینه انجام شده (از این رو نیاز است که دیگران دست‌کم بخشی از آن فضیلت را خود داشته باشند تا بتوانند تناسب و ارزش آن عمل را درک کنند). به عبارت دیگر، وقتی مردم فضیلت‌مندانه عمل می‌کنند، کاری را انجام می‌دهند که فکر می‌کنند مناسب است -که آنچه مناسب است نه از اصول انتزاعی استخراج می‌شود بلکه موضوع واکنش به ویژگی‌های خاص موقعیت و پاسخ‌دادن عاطفی، عقلانی و عملی به آن واقعیت‌ها به شیوه‌ای است که به آن‌ها وزن لازم را می‌دهد. البته، ممکن است زنجیره‌ای از اعمال وجود داشته باشد (برای مثال، من x را می‌فروشم تا y را بخرم تا z را بسازم که آن را می‌فروشم تا بتوانم به A که به او بدهکارم بدهی‌ام را بپردازم)، اما آنچه این زنجیره را عادلانه می‌سازد این است که، و تا جایی که، من این کار را به این دلیل انجام می‌دهم که متعهد به بازپرداخت بدهی‌ام به‌عنوان کار درست و مناسب (نه صرفاً محتاطانه) هستم.(۲۵)

در نوشته‌های ارسطو، انسان فضیلت‌مند به شیوه‌هایی عمل می‌کند که در خودشان شریف یا زیبا هستند.(۲۶) این فقط نیست که ما نتیجه‌ی یک عمل را ارزش‌گذاری می‌کنیم، بلکه این هم هست که خود عمل کیفیتی دارد، خودش زیبا یا شریف است، که این بالاترین و پایدارترین ارزیابی از آن عمل است. دشواری برای توضیح ماکیاولی اکنون روشن به نظر می‌رسد، چرا که بسیاری از چیزهایی که او شاهزادگان را به آن متعهد می‌کند به‌سختی این‌گونه قابل توصیف‌اند. حذف‌کردن دشمن خود، در بیشتر موارد، عملی شریف و زیبا در خودش نیست، و همچنین دروغ‌گفتن و فریب‌دادن نیز چنین نیستند. با این حال، اهمیت زیادی دارد که یک عمل تحت چه توصیفی قرار می‌گیرد. ممکن است شریف باشد که فرد، با مسئولیت و وجدان، خود را به ساختن یک دولت متعهد کند، حتی اگر اعمالی که زیر آن توصیف قرار می‌گیرند شامل دروغ‌گفتن، فریب‌دادن، و درجاتی از خشونت باشند. اگر این‌گونه نگاه کنیم، می‌توانیم پیشنهاد ارسطو را که کارگزار نه فقط

به افتخار، بلکه به برتری‌ای که افتخار به‌درستی نسبت داده می‌شود توجه دارد، خود به‌عنوان موازی‌ای برای این ایده در نظر بگیریم که اجرای یک فضیلت، خودش، زیبا و شریف است. وقتی اعمال شاهزاده را نه بر اساس دروغ و فریب، بلکه بر اساس اعمالی که برتری‌های شخصیت و قضاوتی را که افتخار به‌درستی توسط کسانی که خواسته‌های سیاست را درک می‌کنند به آن‌ها داده می‌شود به نمایش می‌گذارند طبقه‌بندی کنیم، می‌توانیم آن‌ها را، تا حدی، ذاتاً زیبا یا شریف ببینیم.

عبارت پایانی ارسطو درباره‌ی اینکه تعهد باید ثابت و بدون تغییر باشد، کسانی را که ممکن است کار درست را انجام دهند، و حتی به دلایل درست انجام دهند، اما کنترل ثابتی بر احساسات و استدلال خود ندارند -و بنابراین ممکن است در فرصت بعدی کاری بسیار متفاوت انجام دهند- را کنار می‌گذارد. این به‌وضوح از فضیلت آن‌ها می‌کاهد، در حالی که یک صنعتگر که در یک مورد از کارش حواسش پرت می‌شود، به‌خاطر آن کمتر ماهر تلقی نمی‌شود. آکراسیا (ضعف اراده) بر قضاوت ما از فضیلت یک فرد اثر می‌گذارد؛ در حالی که ما انسان ماهر را بر اساس محصولاتی که می‌سازد قضاوت می‌کنیم.

در قضاوت اینکه ویرتوی ماکیاولی تا چه اندازه واقعاً صرفاً مجموعه‌ای از مهارت‌ها یا توانایی‌های فنی است، نه فضایل، باید تشخیص دهیم که، در قضاوت درباره‌ی یک سیاست‌مدار، می‌خواهیم از اعمال خاص او عبور کنیم تا شخصیت او را ارزیابی کنیم. می‌خواهیم بدانیم نه فقط چه کاری انجام داده و با چه پیامدی، بلکه با چه روحیه و با چه هدفی. برای مثال، رهبر سیاسی‌ای را در نظر بگیرید که نظامی توزیع‌مجدد از مالیات را راه‌اندازی می‌کند، نه به این دلیل که به عدالت آن طرح متعهد است (چرا که می‌خواهم فضایل اخلاقی متعارف‌تر را کنار بگذارم)، بلکه به این دلیل که آن را راهی برای تقویت طبقه‌ی متوسط به قیمت ثروتمندان می‌بیند، که او آن را پیش‌نیاز لازم برای کاهش تنش‌های طبقاتی در جامعه می‌داند، و بنابراین حکمرانی سیاسی منظم را تسهیل می‌کند. اگر تحلیل او از موقعیت را قبول داشته باشیم، احتمالاً تیزهوشی او را ستایش خواهیم کرد. علاوه بر این، حس ما از تیزهوشی او ممکن است با اقدامات دیگری که او انجام می‌دهد تقویت شود، یا ممکن است با میزانی که او سیاست‌های متناقض و ناهماهنگ اتخاذ می‌کند تضعیف شود. دانستن چگونگی عمل، تعهد به روحیه‌ی عمل، و نشان‌دادن تعهدی ثابت به

عمل به این شیوه، همه ویژگی‌هایی هستند که ممکن است در یک سیاست‌مدار بیابیم و پایه‌ای برای قضاوت درباره‌ی شخصیت و در نتیجه فضیلت فراهم می‌کنند. با این حال، ما هیچ ادعایی درباره‌ی فضایل اخلاقی کلی آن شخص نمی‌کنیم. از نظر ماکیاولی، سیاست‌مدار ممکن است بسیاری از فضایل اخلاقی سنتی را نمایش ندهد، صرفاً به این دلیل که چیزی که او اساساً به آن متعهد است -پاسخ‌دادن به ضرورت‌های مرتبط با برپایی و تحکیم حکمرانی سیاسی- به او اجازه‌ی تجمل چنین فضایلی همچون خیرخواهی، شکرگزاری و دوستی را نمی‌دهد. در حقیقت، ادعای ماکیاولی قطعاً این است که حکمران نمی‌تواند این‌ها را به‌عنوان ویژگی‌های غیرقابل‌تغییر شخصیتش داشته باشد، چرا که ثابت‌بودن در تعهد به آن‌ها، فرد را به‌شکلی خطرناک در معرض آسیب قرار می‌دهد.

در توضیح ارسطو، کسی که می‌داند چه باید کرد، متعهد به عمل به این شیوه به‌خاطر خودش است، و تعهدی ثابت و بی‌تزلزل به عمل به این شیوه نشان می‌دهد، کیفیتی عمیقاً ریشه‌دار از شخصیت را به نمایش می‌گذارد. اما چه چیزی آن کیفیت را به یک فضیلت تبدیل می‌کند؟ به باور ارسطو، این به این دلیل است که این ساختار را دارد، چرا که در این ساختار نقشی برای استدلال عملی در انتخاب عملی به‌خاطر خودش وجود دارد که با گرایش کارگزار به عمل‌کردن به شیوه‌ای معین (فضیلت‌مندانه) مرتبط است، و چرا که خود عمل زیبا یا شریف است.(۲۸) نقش استدلال عملی محوری است برای تضمین اینکه گرایش‌های مختلف کارگزار به‌شیوه‌ای که یک کل هماهنگ بسازد به هم می‌پیوندند، نه به‌شیوه‌ای درونی متناقض، و این همچنین بر پایه‌ی توضیحی عینی از خیر انسانی استوار است. مشکل برای ویرتو دوگانه است: نامشخص است که ویرتو چگونه با خیر کارگزار ارتباط دارد؛ و رفتاری را می‌طلبد که مستقیماً با بسیاری از فضایل سنتی که مستقیماً با خیر کارگزار مرتبط‌اند تضاد دارد. هیچ‌یک از این دو مشکل، با این حال، منحصر به ماکیاولی نیست. تشخیص اینکه، برای مثال، فضایلی که هومر، ارسطو، بنجامین فرانکلین و جین آستین توصیه می‌کنند اغلب به‌شکل گسترده با یکدیگر متفاوت‌اند، چشم‌اندازی از تکثر مفاهیم فضیلت و خیر کارگزار، و تضادی میان ادعاهایی درباره‌ی اینکه کدام فضایل باید بنیادین تلقی شوند، پیش می‌کشد.

السدر مک‌اینتایر، در بحث خود درباره‌ی فضایل، که تفاوت‌های قابل‌توجه در شیوه‌ی درک فضایل در این سنت‌های مختلف را تأیید می‌کند، استدلال می‌کند که برای قابل‌فهم‌کردن ادعاها درباره‌ی فضایل، باید رویه‌هایی را که در آن‌ها یک فضیلت عمل می‌کند تشخیص دهیم، نظم روایی یک زندگی انسانی واحد را درک کنیم، و سنت‌های اخلاقی‌ای را شناسایی کنیم که این دو عنصر باید در درون آن‌ها جای گیرند.(۲۹) توضیح مک‌اینتایر معروف است و من در اینجا تلاشی برای انتقال کامل آن نمی‌کنم، اما برخی ویژگی‌ها در درک تمایز فضایل سیاسی و شیوه‌ای که ما کسانی که در سیاست عمل می‌کنند را ارزیابی می‌کنیم مفیدند (هرچند انجام این کار خلاف توضیح مک‌اینتایر است). نخستین عنصر ارزشمند ایده‌ی یک رویه است -فعالیتی که شامل استانداردهای برتری و نیز دستیابی به کالاهایی است، اما که دست‌کم برخی از کالاهای به‌دست‌آمده درونی به آن رویه‌اند. ایده‌ی کالاهای درونی رویه‌ها این است که تنها از طریق درگیرشدن در یک رویه و جذب قواعد و استانداردهای آن است که فرد می‌تواند به‌طور کامل ماهیت آن فعالیت و ارزش‌ها یا کیفیت‌هایی که برای کسانی که در آن مشغول‌اند محقق می‌کند را درک کند -مستقل از کالاهای بیرونی‌ای که محقق می‌سازد. برای مک‌اینتایر، فضایل «کیفیت‌های انسانی‌ای هستند که داشتن و اجرای آن‌ها ما را قادر می‌سازد به کالاهایی دست یابیم که درونی به رویه‌ها هستند.»(۳۰) آن رویه‌ها همچنین می‌توانند کالاهای بیرونی‌ای همچون ثروت و قدرت را تأمین کنند، اما ما فضایل را در ارزش‌گذاشتن به آن رویه به‌خاطر کالاهای درونی‌ای که به همراه می‌آورد به نمایش
می‌گذاریم، و رذایل خود را تا جایی نشان می‌دهیم که اجازه دهیم مشارکتمان در آن رویه به‌خاطر میل ما به کالاهای بیرونی فاسد شود. تشخیص وبر از حس «در دست داشتن رشته‌ی عصبی رویدادهای تاریخی مهم»، و حس جایگاه فرد در نزد دیگران، هر دو به‌عنوان نمونه‌هایی از چنین کالاهای درونی محسوب می‌شوند.

رویه، که نخستین گام مک‌اینتایر است، به رفع نگرانی درباره‌ی این‌که ویرتوی ماکیاولی نمی‌تواند با نظریه‌ای از خیر ارتباط برقرار کند کمک می‌کند، و همچنین نشان می‌دهد که چرا ویرتو می‌تواند بیش از یک مهارت دیده شود، اما این چشم‌انداز را باز می‌گذارد که رویه‌های متعدد و رقیبی (و در نتیجه تجزیه‌ی فضایل) وجود دارند که فاقد چشم‌اندازی کلی یا حسی از غایت یک زندگی انسانی کامل‌اند که به ما اجازه دهد رویه‌های مختلف را مقایسه و ارزیابی کنیم و قضاوت

کنیم چه زندگی‌ای (شامل چه رویه‌هایی) بهترین است که زیست شود. مقاومت مک‌اینتایر در برابر آن تجزیه، او را به برداشتن گام‌های بیشتری وادار می‌کند، یعنی فراخوانی مفهوم یگانگی یک زندگی فردی، به‌طوری که فضایل در میان حوزه‌هایی که افراد در آن‌ها عمل می‌کنند و نقش‌هایی که ایفا می‌کنند جریان یابند تا حسی منسجم از شخص فراهم آورند، نه صرفاً به‌عنوان کارگزاری با مهارت‌های معین، بلکه به‌عنوان کسی که تعهدات فردی‌اش وقتی در برابر روایت زندگی او قرار می‌گیرند قابل‌فهم می‌شوند، و آن زندگی، به نوبه‌ی خود، از طریق سنت‌های جامعه‌ای که فرد در آن زندگی می‌کند بنیان می‌گیرد. به این ترتیب، فضایلی که در رویه‌ها پدید می‌آیند به ویژگی‌هایی تعمیم می‌یابند -نه فقط ویژگی‌های مشارکت آن‌ها در یک فعالیت، بلکه ویژگی‌های خودشان به‌عنوان انسان- و تعهدات آن‌ها به‌عنوان انسان، وقتی در برابر سنت‌های جامعه‌هایی که نقش‌ها، نهادها و رویه‌هایشان را دارند قرار می‌گیرند، قابل‌فهم می‌شوند.

در حالی که به نظر می‌رسد استدلال عملی نوعی هماهنگی بنیادین به فضایل، در درون سنت‌هایی که وجود دارند، می‌بخشد، می‌توان استدلالی به همان اندازه قدرتمند مطرح کرد (و من معتقدم که ماکیاولی چنین استدلالی را مطرح کرده) برای این دیدگاه که فضایل سیاسی به همان شیوه به یکدیگر پیوسته‌اند، اما بدون چنین سنت‌هایی. سیاست‌مدارانی با این فضایل، نسبت به آنچه ممکن و لازم است انجام شود، چه هزینه‌هایی باید پرداخت شوند، چه چیزی صلاح است، چه چیزی ضروری است، و چه چیزی برای برپایی و حفظ حکمرانی سیاسی نامربوط است، آگاه‌اند. ممکن است شیوه‌های دیگری از زندگی با فضایل خودشان وجود داشته باشند، چنان‌که برلین پیشنهاد داد، اما برای ماکیاولی ویرتوی شاهزاده وقف حکمرانی است، و در درون چارچوب آن مجموعه از رویه‌ها، خواسته‌های استدلال عملی مستقل از دیگر فضایل اخلاقی به هم می‌پیوندند.

دیدن سیاست به‌عنوان فعالیتی که تا حدی سازنده‌ی نظم اجتماعی است، و تا حدی نیز سازنده‌ی سنت‌ها و روایت‌هایی که مردم در درون آن‌ها زندگی‌شان را درک می‌کنند، یعنی دیدن آن به‌عنوان چیزی تا حدی بیرون از آن نظم. کارگزاری خلاق شاهزاده به‌طور ناقص توسط هنجارها و رویه‌های موجود قالب‌بندی می‌شود، تا جایی که، در حالی که بسیاری از کسانی که حسی از خواسته‌های حکمرانی سیاسی دارند خواهند توانست دستاوردها (یا شکست‌های) شاهزاده را درک کنند، آن‌ها ممکن است این کار را تنها پس از واقعه انجام دهند. ممکن است ما حسی مشترک از

کار درست، یا آنچه شکرگزاری می‌طلبد، داشته باشیم، اما بینش ماکیاولی این است که، در بسیاری موارد، آنچه شاهزاده انجام می‌دهد این است که یک نتیجه را به‌طور همزمان قابل‌تصور و ممکن می‌سازد -آن را مطلوب می‌سازد با تحقق‌بخشیدن به آن. در درک کیفیت‌های شخصی‌ای که او را قادر می‌سازند این کار را انجام دهد، ما در او طیفی از فضایل سیاسی را تشخیص می‌دهیم. سیاست عادی چیزی نزدیک‌تر به حس مک‌اینتایر از یک رویه که با سنت قالب‌بندی شده پیشنهاد می‌کند، اما آن نظر نیز ممکن است مورد مقاومت قرار گیرد. رویه‌های سیاست دموکراتیک مدرن اغلب پیچیده و طلب‌کارند: تأمین یک مقام، تبدیل قدرت به اقتدار، دستیابی به اهداف سیاسی مشخص، و حفظ دوره‌ی تصدی خود در برابر رقابت‌ها، مخالفت و افکار عمومی، همه طیفی از مهارت‌ها را می‌طلبند. این مهارت‌ها صرفاً موضوع دانش فنی نیستند، آن‌ها همچنین درکی استوار از شیوه‌ی عملکرد نظم و خواسته‌های عمیق‌تر سیاست؛ ظرفیتی برای جذب، سنجش و پاسخ به اطلاعات؛ و توانایی زندگی در درون آن نظام -یافتن آن قابل‌فهم و چالش‌برانگیز، تشخیص ارزش‌هایی که قادر به محقق‌ساختن آن‌هاست، و برآمدن از آن خواسته‌ها را در بر می‌گیرند. تا اینجا این به‌خوبی با مک‌اینتایر همخوانی دارد، اما هرچه بیشتر بر این نکته تأکید کنیم که سیاست اساساً درباره‌ی منافع رقیب و ارزش‌ها و تعهدات هنجاری رقیب است، کمتر می‌توان روایت و سنتی یافت که قادر باشد چنین رویه‌هایی را در یک کل به هم بدوزد. در حقیقت، این تز پُرجدل‌تر مک‌اینتایر است که مدرنیته یکپارچگی سنت‌ها و روایت‌هایی را که اجازه می‌دهند زبان منسجمی از فضایل بیان شود از دست داده، و نکته‌ی ماکیاولی این است که این‌ها شرایطی هستند که سیاست‌مداران به‌طور معمول با آن‌ها مواجه‌اند. حتی سیاست عادی نیز رویه‌ای است که، از طریق اعمال و تعهدات شرکت‌کنندگانش، اهداف و غایات را برای مردم هنجاری می‌سازد، تا حسی از آنچه ممکن است مشترک باشد به آن‌ها بدهد. با این کار، سیاست‌مداران نقشی خلاقانه در زندگی مردم ایفا می‌کنند که می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که آن‌ها دقیقاً همان قدرت تعهد و شخصیتی را که محوری برای شناخت ما از فضیلت سیاسی آن‌هاست به نمایش گذاشته‌اند.

مفهوم رویه‌ی مک‌اینتایر به ما راهی برای اندیشیدن درباره‌ی مفهوم فعالیت و کارگزاری سیاسی ماکیاولی می‌دهد. برای درگیرشدن کامل در یک رویه، فرد باید قواعد و استانداردهای آن رویه را جذب کند، با غایاتی که آن رویه در خدمتشان است هم‌هویت شود، و از طریق تجربه کالاهای

درونی‌ای را که آن رویه تأمین می‌کند درک کند. ماکیاولی به‌هیچ‌وجه پیشنهاد نمی‌دهد که هیچ استانداردی در سیاست وجود ندارد؛ بلکه نکته‌ی او این است که این استانداردها به شکل قواعد سخت‌گیرانه‌ای نیستند -برای مثال، راست‌گویی، پای‌بندی به قانون، عادل‌بودن در همه‌ی معاملات خود، و مانند آن. این استانداردها به خواسته‌ها و پاسخ‌هایی مرتبط‌اند که در رویه‌ی سیاست نهفته‌اند، و ما باید به‌طور کامل در رویه‌ی سیاست غرق شده باشیم تا این خواسته‌ها را تشخیص دهیم، نکته‌ی آن‌ها را ببینیم، در دانستن چگونگی و زمان پاسخ‌دادن به آن‌ها ماهر شویم، حسی از چگونه عمل‌کردن و برای چه غایاتی پرورش دهیم، و رضایت‌های درونی مرتبط با رویه‌ی سیاست و شکل‌دادن جهانی که در آن زندگی می‌کنیم را درک کنیم. ماکیاولی خودش این مسائل مفهومی را به‌طور بسیار محکمی تثبیت نکرد، اما شکی نیست که او با آگاهی کامل نوشت که سیاست همان جوهر زندگی خودش بود -از همین رو، اندوه او از محروم‌شدن از سیاست فلورانسی به‌دست مدیچی‌ها، و تمایل او به جستن لطف به هر شیوه‌ی ممکن تا راه را برای بازگشتش هموار سازد.

این توضیح از رویه‌ی سیاست شباهت‌هایی با تمایزی دارد که برنارد ویلیامز میان مفاهیم اخلاقی «نازک» و «ضخیم» قائل می‌شود. یک مفهوم اخلاقی ضخیم مفهومی است که در آن، در سطح کلی، مسائل حقیقت و ارتباط نمی‌توانند از هم جدا شوند، «چون نمی‌توانید قضاوت‌ها را بدون داشتن آن مفهوم انجام دهید، و شما تنها در صورتی آن مفهوم را دارید که چنین ملاحظاتی را در تأمل خود مرتبط بشمارید.»(۳۴) مفاهیم ماکیاولی از ویرتو، گلوریا، فورتونا، اوکاسیونه، یا نچسیتا نمونه‌هایی از این هستند، همان‌طور که استفاده‌ی او از واژه‌ی «فساد» نیز چنین است. همین آمیزه‌ی عناصر توصیفی و تجویزی با طیفی دیگر از مفاهیم ماکیاولیایی همراه است: حیله‌گری، شجاعت، تصمیم‌گیری، انعطاف‌پذیری، و مانند آن. برای تأکید بر نکته‌ای که پیش‌تر مطرح شد، ما باید حسی از آن جهان و چالش‌هایش داشته باشیم تا معنای کامل و پیامدهای عملی این مفاهیم را درک کنیم. اما، برخلاف مک‌اینتایر، نیازی نیست این را به‌عنوان رویه‌ای که با سنت تحکیم شده ببینیم. این، تا حدی، همان تجزیه‌ی جهان است که چالش‌های سیاست را این‌قدر فوری می‌سازد، حتی در حالی که آن چارچوبی را که می‌توانست جهانی اخلاقی کاملاً یکپارچه را به ما بازگرداند از ما می‌گیرد.

من این بحث درباره‌ی سیاست و فضایل را حول محور ماکیاولی قالب‌بندی کرده‌ام، تا حد زیادی به این دلیل که موضع او یکی از مواضعی است که بینش‌های زیادی برای درک روابط میان سیاست، رفتار و فضایل ارائه می‌دهد -به شیوه‌هایی که در برابر پیامدگرایی مستقیم مقاومت می‌کنند. با این حال، توضیح ماکیاولی توضیحی خاص است، که به‌طور گسترده از منابع کلاسیک و تجربه‌ی دولت‌شهرهای ایتالیایی معاصر او بهره می‌برد، و تا حد زیادی محصول آن زمینه است.(۳۵) به این ترتیب، توضیح او از سیاست و ویرتو توضیحی محلی است، نه توضیحی که به‌طور دقیق در هر نظم سیاسی‌ای قابل‌اجرا باشد؛ در حقیقت، با وجود همه‌ی دانشش از ادبیات کلاسیک، درک او از ساختارها، آداب و الزامات نسبتاً متفاوت سیاست جمهوری روم، (به نظر من) در یاری‌رساندن به او برای دیدن این میزان که رفتار سزار پاسخی بود به مجموعه‌ای متفاوت اما همچنان قدرتمند از خواسته‌ها و الزامات اواخر جمهوری، شکست خورد. تراژیک است که سزار نتوانست از این خواسته‌ها بگریزد و در برآورده‌کردن آن‌ها به فروپاشی جمهوری کمک کرد، اما به نظر می‌رسد دشوار است که بتوان عدم تشخیص فضایل سیاسی رومی عمیقاً ریشه‌دار او را توجیه کرد -حتی اگر بپذیریم که این فضایل دیگر به او یاری نرسانده‌اند از آن لحظه که قالب را شکست و حکمرانی شخصی را به دست گرفت.

تا چه اندازه می‌توانیم به‌طور معناداری درباره‌ی سیاست فراتر از محدوده‌های بی‌واسطه‌ی هر زمینه‌ی خاص -خواه زمینه‌ی ماکیاولی یا زمینه‌ی روم- که هر یک مفاهیم اخلاقی ضخیم خاص خود را دارند، تعمیم دهیم؟ در فصل بعد، من این نگرانی را با شناسایی تعدادی از ویژگی‌های کلی حکمرانی سیاسی پاسخ می‌دهم، هرچند تجلی این ویژگی‌های کلی همواره ویژگی محلی متمایزی دارد. من همچنین این مسئله را بررسی می‌کنم که تا چه اندازه می‌توان از بحث درباره‌ی کارگزاری نهفته در رویه‌ها به ارزیابی کلی‌تری از نظم‌های سیاسی خاص حرکت کرد. در فصل ۴ به جزئیات بیشتر درباره‌ی جوانب عملی فضیلت سیاسی بازخواهم گشت.

فصل سوم

ماهیت حکمرانی سیاسی

برای اینکه بتوانیم ادعاهایی درباره فضایل افراد فعال در عرصه سیاست را بر پایه‌ای محکم استوار کنیم، و برای اینکه ثابت کنیم که سخن از چیزی فراتر از مهارت‌های فنی یا حرفه‌ای سیاستمداران داریم، باید تصویر روشن‌تری از ماهیت حکمرانی و رفتار سیاسی داشته باشیم. باید بدانیم چه چیزی فعالیت سیاسی را از سایر فعالیت‌ها متمایز می‌کند و چه خواسته‌هایی از کسانی دارد که در این عرصه گام می‌گذارند. همچنین باید بفهمیم که در چه شرایطی سیاست و فضایل آن به پایان محتوای اخلاقی خود می‌رسند. البته تفاوت‌های زیادی بر حسب موقعیت و زمینه وجود دارد، اما اینکه بتوانیم در بسترهای گوناگون از «فضیلت سیاسی» سخن بگوییم تنها با پشتوانه‌ای از این دست ممکن است. در این فصل استدلال می‌کنم که سیاست، بخشی از آن تلاشی است که در پی اِعمال اقتدار است، و این کار را به‌مثابه راهی برای حل یا محدود کردن تعارض در یک یا چند بُعد از چهار بُعد اصلی انجام می‌دهد. استدلالم این است که این دو عنصر، عمقی یکسان و پایدار به رفتار سیاسی در میان شیوه‌ها و بسترهای مختلف می‌بخشند، و همین است که کاربرد واژه «فضیلت» را توجیه می‌کند.

بیشتر دانشمندان علوم سیاسی و نظریه‌پردازان قانون اساسی در روزگار ما، حکمرانی سیاسی را عمدتاً به‌عنوان شکلی از اقتدار می‌فهمند. آن هم اقتداری که از طریق اِعمال منظم قدرت رسمی و قانونی-عقلانی بر زنان و مردانی صورت می‌گیرد که در غیر این صورت انگیزه روشنی برای اطاعت از دستورات نداشتند. این دو ویژگی اساساً درست به نظر می‌رسند: اینکه حکمرانی سیاسی دست‌کم مستلزم ادعایی به اقتدار است، و اینکه بخشی از آنچه حکمرانی را سیاسی می‌کند این است که بر دیگرانی اعمال می‌شود که لزوماً فرمانبردار نیستند. در مقابل، زور خام نتایج را

تعیین می‌کند اما این کار را از طریق اجبار انجام می‌دهد، نه از طریق اقتدار. اقتدار سیاسی ذاتاً مستلزم ادعایی به اقتدار، و از آن طریق به مشروعیت و حق حکمرانی است. کسانی که از طریق سیاست حکمرانی می‌کنند، انتظار دارند که فرمانبرداری دیگران صرفاً به خاطر توانایی‌شان در مجاب کردن آن‌ها نباشد (هرچند ممکن است از انگیزه‌ها و تنبیه‌ها هم برای تضمین فرمانبرداری بهره ببرند)، بلکه چون حق حکمرانی ادعا

می‌کنند، که خود مستلزم نوعی به‌رسمیت‌شناختن این حق از سوی شهروندان است. هوهر اقتدار سیاسی، و شرط معناداری آن به‌عنوان مجموعه‌ای از ادعاهای مشخص، رابطه‌ای است مبتنی بر فرمان و اطاعت؛ رابطه‌ای که در آن اطاعت نه از طریق تهدید، نه از طریق قانع‌سازی، و نه از طریق انگیزه‌بخشی به دست می‌آید، بلکه از طریق پذیرش این واقعیت از سوی شهروند یا تابع که حاکمان حق حکمرانی دارند. ممکن است دلایل فراوانی برای تبعیت وجود داشته باشد، اما ما زمانی به اقتدار کسی پاسخ می‌دهیم که بپذیریم او حق دارد از ما اطاعت بخواهد. برخی اشکال از اقتدار سنتی، فره‌مندانه، یا خانوادگی ممکن است بر عادت، رسم، یا ادعاهای ضمنی استوار باشند، اما اقتدار زمانی آشکارا سیاسی می‌شود که ادعایی کم‌وبیش صریح مطرح کند مبنی بر اینکه حق حکمرانی بر پایه‌ای معین یا اصولی استوار است (مثلاً ممکن است مستقیم یا غیرمستقیم به رضایت ما برای توجیه استنادش متوسل شود، یا ادعاهایی از عدالت، انصاف، منفعت عمومی، رفاه، یا خیر مشترک را به‌عنوان توجیه مطرح سازد). این اصول ممکن است خود در قالب احساسات ملی‌گرایانه، سنت تاریخی، و فرهنگ مشترک بیان شوند، اما چنین ادعاهای خاص‌گرایانه‌ای هرگز کاملاً از اصول انتزاعی‌تر آزاد نخواهند بود.

این دیدگاه که روابط سیاسی، روابط اقتداری هستند که دست‌کم (اگرچه منحصر به آن نباشند) مستلزم ادعای حق حکمرانی‌اند — ادعایی مبتنی بر توجیهی عمومی و ناظر به مصلحت عموم — ارتباط نزدیکی دارد با تمایزی که دست‌کم به قدمت افلاطون و ارسطو است: تمایز بین حکمرانی شخصی و حکمرانی سیاسی. حکمرانی مستبد یا خودکامه شخصی است: او دولتش را ملک شخصی خود می‌پندارد که هرطور بخواهد با آن رفتار می‌کند، و اراده دلبخواهی او تنها شکل حکمرانی است. محدودیت‌های نظری حکمرانی شخصی به پیدایش مجموعه‌ای متضاد از هنجارها و ادعاها درباره ماهیت ممتاز حکمرانی سیاسی انجامید. این درک زمانی شکل

عمومی‌تر و برجسته‌تری یافت که تمایز بین شخص پادشاه و تاج‌وتخت به‌عنوان نهاد حاکمیتی در زبان عمومی حکمرانی جا باز کرد. از منظر عملی، حکمرانی شخصی تضعیف شد چون حاکمان دریافتند که نهادمند کردن و واگذاری برخی وظایف به دیگران سودمند است؛ فرایندی که اغلب با به چالش کشیده شدن قدرت سلطنتی توسط نیروهای رقیب در دل دولت شتاب می‌گرفت و لازم می‌شد با پذیرفتن محدودیت‌هایی بر دامنه اقتدار حاکم، آن‌ها را آرام کرد.

حاکمان سیاسی ممکن است آرزوی قدرت نامحدود داشته باشند، اما در مسیر مشروع‌سازی دستوراتشان و اقتدار بخشیدن به آن‌ها، تا حدودی گروگان هنجارها و اصولی می‌شوند که به آن‌ها متوسل شده‌اند (و گروگان انتظاراتی که در میان مردم تحت حکمرانی‌شان ایجاد کرده‌اند). مشروعیت دیگر به‌تمامی به شخص شاهزاده تعلق ندارد و با مناصب و نهادهای دولت گره می‌خورد — در اینجا منصب به ادعاهای هنجاری گسترده‌تری (مثل خیر عمومی) ارجاع داده می‌شود، حتی اگر تصدی آن به شکلی اجتماعی‌تر (مثلاً از طریق حق موروثی یا سنت) تعیین شود. بدین‌ترتیب، ادعای حق صدور فرمان به‌تدریج مستلزم اقتداری می‌شود که به منصبی تعلق دارد که فرد آن را پر می‌کند. این «روال‌مندسازی» شکاف بالقوه بین منافع کسی که منصب را در دست دارد و مسئولیت‌های مرتبط با آن منصب را برجسته‌تر می‌کند، چون قواعد و هنجارهای رسمی‌ای برای سیاست به رسمیت می‌شناسد که می‌توانند به‌عنوان معیاری انتقادی برای سنجش رفتار حاکمان عمل کنند.

ارجاع حکمرانی به هنجارهای عمومی و نهادی معین، گفتمان سیاسی را ویژگی متمایزی بخشیده است. وقتی منصب از متصدی‌اش جدا شد و اقتدار با نخست وهله شناسایی شد، توجیه و مشروع‌سازی حکمرانی سیاسی در قالب حقوق و مسئولیت‌های متمایز پیکر سیاسی در رابطه با تابعان یا شهروندانش بیان می‌شود. با این تحول، فعالیت سیاسی ساختاری می‌یابد که از یک‌سو نیازمند تأمین و اِعمال اقتدار به شیوه‌هایی است که اطاعت آگاهانه را برمی‌انگیزد (هرچند میزان گستردگی اقتدار و امکان مشروع‌سازی آن از بافتی به بافت دیگر بسیار متفاوت است)، و از سوی دیگر از قواعد و هنجارهای رسمی و غیررسمی حاکم بر منصب سیاسی و اختیارات همراه آن پیروی می‌کند. این ملاحظات، در سطحی کلی و انتزاعی، ماهیت بازی سیاسی و قواعد پیوسته به آن را ترسیم می‌کنند — هم در پیوند با رقابت برای کسب قدرت سیاسی و هم در پیوند با

اِعمال حکمرانی سیاسی. در نظام‌های قانون اساسی پیشرفته غربی، بخش زیادی از فعالیت سیاسی به‌شدت ساختارمند و عمیقاً در پیوند با رویه، اصل، و چارچوب مشترکی از هنجارها برای اِعمال قدرت عمومی است.

با این همه، اندک نظام‌های سیاسی و اصول و هنجارهایشان در قلمرو خود به‌طور مطلق اقتدار دارند. بسته به اینکه نظام سیاسی تا چه حد فراگیر باشد، ممکن است گروه‌هایی وجود داشته باشند که سلطه بر آن‌ها و/یا طردشان، مشروعیت نظام را ناقص می‌گذارد — هرچند لزوماً آن را شکننده نمی‌کند — و هر نظامی ممکن است با تلاش‌هایی برای بازآرایی بنیادی نظم سیاسی و بازسازی الگوهای اقتدار و مشروعیتش روبرو شود. خود فرایند اِعمال اقتدار، و مهارت‌های کسانی که آن را اِعمال می‌کنند، می‌تواند مشروعیت ادعاهایشان را تقویت کند، به کمال برساند، یا به آن آسیب بزند. هر مجموعه‌ای از هنجارها و اصول سیاسی معین ماهیتی مشروط دارند، چون نظام‌های سیاسی محصول پیچیده اراده و شرایط هستند، و ادعاها و ضدادعاهای اقتدار و مشروعیت در آن‌ها تداخل دارد؛ و این تضمین می‌کند که ماهیت کامل حکمرانی سیاسی را نمی‌توان با ارجاع به مجموعه خاصی از «قواعد بازی» به‌طور جامع

برشمرد. علاوه بر این، نظام‌های سیاسی تفاوت قابل‌توجهی دارند (هم در میان رژیم‌های مختلف و هم در یک رژیم در گذر زمان) در اینکه تا چه اندازه این اصول نهادمند و فراگیر شده‌اند، به جای اینکه صرفاً از طریق اِعمال قدرت به آن‌ها هنجاری برای دیگران تحمیل شود. روشن است که فرایند تولید و تفسیر اصول و هنجارها یک پویایی پیچیده است که حکمرانی سیاسی و نیروی کارگزاری نوآورانه کنشگران سیاسی می‌توانند نقشی اساسی در آن ایفا کنند؛ نه فقط در دولت‌های نوپا، بلکه بالقوه در هر دولتی با شرایط معین.

آنچه درک اقتدار در سیاست را دشوار می‌کند ترکیبی از مؤلفه‌های رسمی است — که در آن مناصب بوروکراتیک مسئولیت‌ها و اختیارات به‌دقت تعریف‌شده‌ای دارند — و ابعادی که بیشتر قابلیت برهم‌زدن نظم را دارند، ابعادی که در آن اقتدار نه امر مفروض منصب، بلکه عنصری است که در فرایند سیاسی شکل می‌گیرد. بدین‌ترتیب، شاهزاده ماکیاولی با تبدیل اِعمال عریان قدرت به نظمی نهادمند که می‌تواند بر تابعانش اقتدار کند و مشروعیت را فقط پس از رسیدن به هدف کسب کند، به جلال دست می‌یابد. در اندیشه وبر، دولت ابتدا صرفاً یک دسته مسلح است.

نباید وسوسه شویم که ماکیاولی تمایزی بین نوعی سیاست «انقلابی» از یک سو و سیاست «معمولی» از سوی دیگر ارائه می‌دهد (مثلاً بین شکلی چشمگیر و خلاقانه از کارگزاری که نظمی را دگرگون یا سرنگون می‌کند و خطوط کلی نظمی نو را ترسیم می‌نماید، و جریان مفصل و منظم امور سیاسی در درون نظمی که شکلش اساساً ثابت است و کارگزاری نوآورانه در آن عمدتاً کنار گذاشته شده و به روال‌هایی تبدیل شده است). اگر اینطور بود، تنها در بنیادگذاری دولت‌ها بود که کارگزاری و رهبری سیاسی نقشی مستقل در تعیین نوع هنجارها و ارزش‌های قابل‌تحقق بازی می‌کرد. یک‌بار که بنیادگذاری صورت گرفت، نظام‌های سیاسی می‌توانستند به‌کارآمدی اهدافی را دنبال کنند، فضایل خاصی از عاملانشان بخواهند، و قلمروی منظم فراهم آورند که این ارزش‌ها در آن به‌طور منظم محقق شوند. در واقع، گفتارهای ماکیاولی چنین دیدگاهی را تشویق نمی‌کند: زندگی سیاسی همواره بالقوه شکننده است، حتی اگر شاهزاده جدید به‌ویژه در معرض بخت و اقبال باشد و نظم سیاسی‌اش تا حد زیادی تابع کارگزاری خودش باشد. حتی اگر ماکیاولی را نتوان در این قالب تقلیل داد، روشن است که بسیاری از دانشمندان سیاسی مدرن، نظام سیاسی را دقیقاً به‌مثابه سازمانی منظم از قواعد، هنجارها، و اصول تصمیم‌گیری سیاسی می‌بینند که نسبتاً از نوسانات کارگزاری یا نوآوری فردی آزاد است.

دیوید ایستون وقتی سیاست را «تخصیص اقتداری ارزش‌ها برای جامعه» توصیف کرد، سیاست را اساساً حول فرایند سیاستگذاری مشخص ساخت. ارجاع به اینکه تخصیص باید «اقتدارمند» باشد قطعاً درست است، اما فرمولش را در برابر طیف گسترده‌تری از دغدغه‌ها درباره پویایی‌های زیرین فرمان و اطاعت باز می‌کند. ایستون عمدتاً درباره ماهیت اقتدار ساکت بود — تنها بر بُعد اطاعت تأکید داشت — با این حال تلاش‌ها برای شکل دادن به اقتدار و تأمین، تحکیم، ژرف‌سازی، و اِعمال آن دست‌کم به اندازه ارزش‌ها و اهداف خاصی که صاحبان قدرت دنبال می‌کنند، بخش مهمی از فرایند سیاسی را تشکیل می‌دهند. افزون بر این، بُعد منظمی از حکمرانی سیاسی وجود دارد که محدوده‌های اقتدار تنظیم‌شده را به چالش می‌کشد و نقشی مثبت، خلاقانه، و فرافکنانه نسبت به برقراری، اِعمال، و مشروع‌سازی آن حکمرانی دارد. اقتدار برای حکمرانی سیاسی مرکزی است، و برای توسعه مشروعیت و ثبات گسترده‌تر آن ضروری است، اما با کارگزاری سیاسی نیز پیچیده درهم‌تنیده است. در حالی که آن کارگزاری را تنظیم می‌کند، خود

نیز توسط آن شکل می‌گیرد و ساختار می‌یابد. در واقع، در مواقعی ممکن است کاملاً ساخته آن کارگزاری باشد. آنچه باید از ماکیاولی بیاموزیم این نیست که دو نوع کاملاً متفاوت نظم سیاسی وجود دارد — یکی متکی بر کنش نوآورانه برای برپایی یک رژیم و دیگری متکی بر روال‌های تصمیم‌گیری قاعده‌مند در یک نظم اساساً توافقی — بلکه این است که در هر نظام سیاسی، کارگزاری سیاسی و نوآوری اجزایی ماندگارند، و به‌ویژه نسبت به ایجاد و تحکیم (یا، در واقع، به چالش کشیدن) اقتدار و مشروعیت نظم سیاسی و کسانی که در آن حکمرانی می‌کنند این‌گونه‌اند. بسیاری از نظریه‌پردازان لیبرال سیاسی معاصر کوشیده‌اند اصول بنیادینی را که جامعه‌ای آزاد و عادلانه باید بر آن پایه‌گذاری شود شناسایی کنند، اما اندکی درباره چگونگی محقق کردن آن اصول در دولت‌های واقعی اندیشیده‌اند. در مقابل، نظریه کارگزاری و حکمرانی سیاسی این واقعیت را به رسمیت می‌شناسد که چنین اصولی باید از طریق اراده و کارگزاری زنان و مردان در فرایندهایی که هم بر عناصر عقلانی و هم غیرعقلانی، هم اصولی و هم غیراصولی متکی‌اند در سیاست فعال شوند، و اینکه این عناصر نقشی سازنده در شکل‌گیری آرمان‌ها و ارزش‌های سیاسی‌ای که اِعمال حکمرانی با آن‌ها ادعای اقتدار می‌کند دارند. اِعمال حکمرانی سیاسی دقیقاً مستلزم تلاش برای خلق امکانات و تحقق آن‌هاست — تابع کردن بارهای مُرده تاریخ، اینرسی، و ساختار به اراده سیاسی. آنچه از نظر سیاسی ممکن است نه از پیش داده‌شده است (کاملاً در قالب اصول و رویه‌های رسمی تعریف‌شده و مشروط به محدودیت‌های علّی) و نه کاملاً باز؛ بلکه چیزی است که کارگزاری سیاسی کمک می‌کند تعیین شود: با یکپارچه کردن زیر اقتدار خود عناصری که وگرنه در تعارض بودند، با فائق آمدن بر شکاف‌ها برای دستیابی به نظمی مشترک، با برانگیختن اراده جمعی، یا با تأمین توافق بر سر شیوه‌ها و اصولی که تعارضات و امور مشترکشان را تنظیم کند. یکی از عوامل اصلی در تعیین اینکه از نظر سیاسی چه چیزی ممکن است، این است که حاکمان چه چیزی می‌توانند مشروع کنند و اقتدارمند بسازند. هرچه اهداف کمتر مطالبه‌گر باشند، نیاز به مشروع‌سازی گسترده‌تر برای اجرایشان کمتر است؛ هرچه دستورکارهای رقیب کمتر و مشابه‌تر باشند، کار آسان‌تر است، و بالعکس. دستورکارهای مطالبه‌گر تابع مشترک بافت و جاه‌طلبی‌اند، و موفقیت مستلزم توانایی حل تعارضاتی است که بر سر راه تأمین اقتدارمند آن اهداف قرار دارند.

از طریق رفتار سیاسی‌شان، زنان و مردان نقش یک متغیر علّی مستقل در توضیح رویدادهای سیاسی بازی می‌کنند. به همین ترتیب، کارگزاری سیاسی مستلزم درجه‌ای از خودمختاری است — کنشگر صرفاً قربانی نیروها و فشارهای اطرافش و خارج از کنترلش نیست، و نه صرفاً بیانگر شفاف هنجارها و اصول پیشین. کارگزاری می‌تواند توسط کنترل دیگران بر انگیزه‌ها و محدودیت‌ها تا آنجا به خطر بیفتد که سیاست عملاً توسط کارگزارانی غیر از کسانی که رسماً مسئولند هدایت شود. می‌تواند خنثی شود اگر اقدامات دیگران همه گزینه‌ها به جز یکی را از پیش روی کنشگر ببندد، یا اگر تصمیمات کنشگر اجرا نشود یا به‌گونه‌ای از مسیر منحرف شود که بی‌اثر بماند. در حالی که کارگزاری سیاسی می‌تواند از طریق توسل به اصول و هنجارهایی که آن را مشروع می‌سازند تقویت شود، تقویت اقتدار دست به دست افزایش تبعیت از اصول و رویه‌ها نمی‌رود، چون اینها می‌توانند مشروعیت حاکمان را کاهش داده و محدودتر سازند و گاهی آن‌ها را فلج کنند. نظام‌های سیاسی می‌توانند قاعده‌بند، بیش از حد تنظیم‌شده، و به‌شکلی مضر ناکارآمد شوند. هیچ تعادل طبیعی و آشکاری بین نوآوری و کارگزاری و عواملی که آن کارگزاری را روال‌مند و تنظیم‌شده می‌کنند وجود ندارد. به خاطر همین در حکمرانی سیاسی فشاری تقریباً اجتناب‌ناپذیر برای فشار آوردن به محدودیت‌های موجود وجود دارد؛ یعنی استفاده فرصت‌طلبانه از اصول و رویه‌ها، و جستجو برای راه‌هایی که محدودیت‌ها را دور بزنند تا حوزه‌های جدیدی از فعالیت را آزاد کنند که ممکن است به شیوه‌های نو مشروع‌سازی شوند.

ادعاهای ماکیاولی این است که اقتداردعاوی اغلب جنبه‌ای فرافکنانه دارند — آن‌ها تقاضاهایی در برابر فشارها و محدودیت‌های نظام هستند که در صورت موفقیت، به کنشگر اجازه می‌دهند این موانع را پشت سر بگذارد و از طریق تأمین تأیید پس از وقوع، اقدامات دیگران را تعیین کند. اقتدار، کارگزاری سیاسی را ممکن می‌سازد، اما کارگزاری سیاسی نیز اقتدار را ایجاد و حفظ می‌کند، چون اقتدار تا حدی از طریق فرافکنی ادعاها و اصولی ساخته می‌شود که حاکمان می‌توانند برای تابعان یا شهروندانشان هنجار سازند. علاوه بر این، واژه «ساخته‌شده» دقیقاً این حس را می‌رساند که حاکم نوآور با ادعای اقتداری که ندارد، دروغ می‌گوید، و با این حال (در صورت موفقیت) آن دروغ را از طریق کسب مشروعیت برای رفتارش به حقیقت تبدیل می‌کند.

کسب قدرت سیاسی و حکمرانی، فعالیت‌های مرتبط اما متمایزی هستند. همان‌طور که دیدیم،

کسانی که قدرت سیاسی را در برابر شانس‌های بسیار اندک به دست می‌آورند، مثل سزار، لزوماً برای اِعمال آن مجهز نیستند. سبک نوآورانه و مهارت شاهزاده ممکن است برای وظایف پیش‌پاافتاده‌تر مرتبط با حکمرانی مناسب نباشد — از این روست که قانونگذاران بزرگ تمایل دارند کارشان را بکنند و برروند. در نظام‌های نهادمندتر، اصولی که طبق آن‌ها مناصب سیاسی تخصیص داده می‌شوند باید با شیوه‌ای که حکمرانی سیاسی انجام می‌گیرد و مشروع می‌شود همخوان بمانند. دو دغدغه اصلی در اشکال حکومتی مردمی این است که رقابت برای منصب تا چه اندازه اقتدار آن منصب را تضعیف می‌کند، و اینکه آیا منصب در جهت حفظ قدرت به‌جای پرداختن به مسئولیت‌های حکمرانی اِعمال می‌شود. از این‌ها و طرق دیگر متعدد، اقتدار نهادها می‌تواند تضعیف یا سوءاستفاده شود، اما تلاش برای ایجاد و اِعمال قدرت سیاسی پایه همه حکمرانی سیاسی‌ای است که حداقل شایستگی را داراست.

اگر یک عنصر از حکمرانی سیاسی به تلاش برای اِعمال اقتدار مربوط است، عنصر دیگری از آنجا ناشی می‌شود که اقتدار بر زنان و مردانی اِعمال می‌شود که به‌طور طبیعی تمایلی به عمل کردن طبق دستوراتش ندارند. صرف‌نظر از آرمانشهرهای آنارشیستی، اقتدار سیاسی به این خاطر هدف دارد که (و تا جایی که) بدون آن بی‌نظمی، تعارض، یا آشوب وجود خواهد داشت، و چون می‌تواند کالاهایی را محقق سازد که بدون کنش هماهنگ تحقق‌ناپذیرند. علاوه بر این، فراگیری تعارض (و بالقوه بودن آن) و نیاز به هماهنگی، نقش ادامه‌دار کارگزاری سیاسی را توجیه می‌کند، حتی در جوامعی که ظاهراً منظم‌اند. البته، فرض رایجی در اندیشه سیاسی لیبرال وجود دارد که وظیفه نظم سیاسی حل تعارض است. «لیبرالیسم سیاسی» رالز، برای مثال، شیوه‌ای از تفکر درباره نظم سیاسی به‌عنوان نظامی ارائه می‌دهد که ساختاری اساسی برای جامعه فراهم می‌کند که علی‌رغم تقسیم در تصورات خیر و برنامه‌های زندگی برگزیده‌شان، همه اعضایش می‌توانند آن را تأیید کنند. رالز با فرض اینکه جامعه‌اش بسیار همگن خواهد بود و هر کثرتی «معقول» است آغاز می‌کند، و پیشنهادم این است که خطوط بالقوه تعارضی را که ممکن است بر جوامع تأثیر بگذارد دست‌کم می‌گیرد. با این حال، رالز با سنت طولانی لیبرالی در این آرزو سهیم است که سیاست تمام این تعارض را به‌صورت اقتدارمند نظم بخشد؛ یعنی به شیوه‌ای که اطاعت آگاهانه کسانی را که بر آن‌ها حکمرانی می‌شود برمی‌انگیزد. پرسش این است که چقدر

می‌توانیم درباره منابع یا اشکال تعارضی که نظام‌های سیاسی با آن روبرو هستند تعمیم دهیم تا درک کنیم که چنین آرزویی تا چه اندازه و در چه شرایطی ممکن است، یا بسنجیم که زور خام تا چه حد عنصری تحویل‌ناپذیر در حکمرانی سیاسی باقی می‌ماند.

در تاریخ اندیشه سیاسی می‌توان دست‌کم چهار بُعد گسترده از تعارض را شناسایی کرد که برای حل‌وفصل‌شان نیازمند حکمرانی سیاسی هستند و طی چند صد سال گذشته تأثیری عمیق بر درک غربی از ماهیت و اهداف سیاست داشته‌اند. هر بُعد سیاست را به‌عنوان راه‌حلی برای تعارض و بی‌نظمی اجتماعی به کار می‌گیرد، اما تهدید، و در نتیجه راه‌حل را، به‌گونه‌ای متفاوت توصیف می‌کند. این تعارضات تنوعی از شرایطی را تشکیل می‌دهند که حکمرانی سیاسی باید به آن‌ها بپردازد. هرچند هر موضع نوع خاصی از تعارض را برجسته می‌کند، دولت‌های واقعی با تعدادی از این تعارضات به‌طور همزمان روبرو هستند و اغلب ممکن نیست هر یک را به‌طور اقتدارمند نظم بخشید یا حل کرد. برخی از این تعارضات به کاربرد زور می‌انجامند، و در برخی موارد این تعارضات تا توسل به جنگ گسترش می‌یابند. در موارد دیگر ممکن است یک نظم سیاسی بتواند اقتدارش را تنها بر بخش بسیار کوچکی از جمعیتش مشروع سازد؛ در یک دولت عمیقاً منقسم، موازنه بین حکمرانی سیاسی اقتدارمند و اِعمال قدرت و اجبار برای حفظ تبعیت یا سکوت بخش‌هایی از جمعیت ممکن است به‌شدت به سمت دومی سنگین باشد. هدف از تلاش برای حکمرانی سیاسی این است که از اقتدار، نه سلطه، برای مذاکره، آشتی دادن، و ارتقای منافع کسانی که در دولت هستند استفاده شود، نه اینکه یک مجموعه منافع را بر همه دیگران تحمیل کرد. با این حال، نه هر تعارضی می‌تواند حل شود، نه هر اختلافی را می‌توان فیصله داد؛ سلطه عنصری مکرر در اکثر نظام‌های سیاسی است، و در حالی که برخی موارد شاهدی بر شکست سیاسی هستند، می‌تواند شاهدی بر مقاومت مسائل مطرح‌شده نیز باشد. و همان‌طور که سزار شاید در نهایت دریافت، نظام‌های حکمرانی ممکن است زمانی فروبپاشند که دیگر قادر به آشتی دادن تعارضات و خواسته‌هایی نباشند که موفقیت‌شان خود پرورش داده است. ثبات و نظم سیاسی دستاوردی یک‌باره‌وبرای‌همیشه نیستند.

هرچند تأکید در این روایت بر نقش دولت به‌عنوان کنشگر سیاسی اصلی است، می‌توان سیاست را در سطحی فراتر از دولت نیز تشخیص داد — جایی که سیاست بین‌الملل به‌صورت تقلیلی از

طریق کنش‌های مشترک یا هماهنگ‌شده دولت‌های فردی تحلیل نمی‌شود. جهانی‌سازی به‌عنوان شواهدی از عصری نو برای جوامع ملی و بین‌المللی به‌شدت تبلیغ شده، اما صرف‌نظر از اینکه شخص نسبت به وجه جهانی سیاست شک داشته باشد یا نه، می‌توان در این بافت مجموعه‌ای نسبتاً سنتی از دغدغه‌ها دید — مدیریت تعارض، نظم بخشیدن به روابط بین نیروهای جهانی، تأثیر فعالیت‌های فراملیتی بر زندگی و رفاه اعضای دولت‌ملت خودی، و ایجاد درجه‌ای از کنش جمعی و هماهنگی. ممکن است حکومت‌داری بیشتر از حکومت وجود داشته باشد، آشتی و شبکه‌سازی بیشتر از تحمیل اقتدارمند قواعد و مقررات، اما تلاش برای تخصیص اقتدارمند ارزش‌ها ادامه می‌یابد. همین را باید درباره نهادهای فروملیتی هم گفت. سیاست سازمانی و سیاست جامعه‌محلی وجود دارد، و شخصی هم می‌تواند سیاسی باشد. تعارض، و مذاکره و نظم بخشیدن به خواسته‌های رقیب، در سطوح متعددی زیر دولت رخ می‌دهد، و همچنین بالاتر از آن. با ارجاع به چنین حوزه‌هایی به‌عنوان سیاست، ضمناً آن‌ها را به‌عنوان حوزه‌هایی معرفی می‌کنیم که در آن‌ها ایجاد ابزارهای اقتدارمند و مشروع برای به‌رسمیت‌شناختن ادعاها، تنظیم منافع متعارض، و دستیابی به کالاهای جمعی مناسب است. در ایجاد آن ابزارها، کارگزاری و نوآوری می‌توانند نقشی به همان اندازه سازنده مانند در سایر حوزه‌های سیاسی بازی کنند. با این حال، در ادامه عمدتاً بر تعارضاتی تمرکز می‌کنم که در سطح دولت به‌صورت سیاسی نظم می‌یابند.

چهار بُعد تعارض را می‌توان به این شکل تمایز داد. در بُعد اول، تعارض نتیجه اجتناب‌ناپذیر ماهیت ناهمگن نظم اجتماعی است که به دشمنی‌های طبقاتی، یا به دسته‌بندی‌ها و گروه‌هایی که برای برتری رقابت می‌کنند می‌انجامد. این تعارض به بی‌نظمی و سلطه می‌انجامد (حکمرانی بدون اطاعت آگاهانه). حکمرانی سیاسی از نهادها، قواعد، و رویه‌ها برای به‌رسمیت‌شناختن تا حدی از منافع گروه‌های مختلف استفاده می‌کند، در حالی که دنبال کردن آن منافع را تابع تنظیم توسط اقتداری مشترک می‌سازد. ثبات چنین نظمی بر توانایی کسانی که در مناصب سیاسی هستند استوار است تا کسانی که تابع آن نظم هستند را وادارند مشروعیت حاکمان یا قواعدی را که محدودکننده دنبال کردن منافعشان است بپذیرند. هرچه نظم سیاسی برای مهار گروه‌ها بیشتر بر اجبار متکی باشد، اقتدار سیاسی‌اش ناکامل‌تر و در بلندمدت شکننده‌تر است. در برخی نظام‌ها چنین مشروعیتی را تنها می‌توان از میان زیرمجموعه کوچکی از گروه‌ها یا منافع در دولت به

دست آورد، در حالی که دیگران اجبار می‌شوند. دغدغه نسبت به تعارض اجتماعی و نیاز به موازنه گروه‌ها و طبقات مختلف در یک نظم اقتدارمند مشترک، دست‌کم به اندازه کتاب‌های میانی سیاست ارسطو قدمت دارد و در پولیبیوس و ماکیاولی و در سنت‌های بعدی حکومت مختلط نقش مرکزی دارد.

بُعد دوم تعارض را می‌توان در رقابت میان افراد برای برتری یافت؛ انگیزه این رقابت ممکن است به‌اشکال متفاوتی فهمیده شود، همان‌طور که در ابهام توماس هابز بین انگیزه‌های رقابت، بدگمانی، و افتخار دیده می‌شود. در این سناریو، هدف سیاست یافتن راه‌حل‌هایی است که حاکمیت دولت با ایجاد و حراست از حقوق و آزادی‌های فردی را جایگزین جنگ همه علیه همه کند. بر خلاف دیدگاه دشمنی طبقاتی، این روایت بی‌ثباتی اساسی در روابط بین افرادی را به رسمیت می‌شناسد که به نظم‌دهی

اقتدارمند نیاز دارند تا از تعارض آشکار اجتناب شود، و به هماهنگی برای تأمین ارزش‌ها یا کالاهای پایه‌ای معین. در این حالت، حکمرانی سیاسی ممکن است بکوشد مشروعیت را از طریق استفاده از نظم سیاسی و قدرت تحمیل تنبیه برای ایجاد مجموعه‌ای از محدودیت‌های پایه‌ای بر دنبال کردن منافع رقیب مردم به دست آورد که به هر یک بهینه‌سازی جزئی از منافعشان را تضمین کند؛ یا، ممکن است به‌رسمیت بشناسد که ایجاد یک دولت حاکم به خودی خود برای اطمینان از اعتماد مردم به دولت برای دفاع از امنیتشان کافی است به‌جای اینکه پیشگیرانه و رقابتی نسبت به یکدیگر عمل کنند. هر دو روایت می‌توانند برای پشتیبانی به هابز متوسل شوند.
در سومین مورد، وجود نهادهایی که ادعای اقتدار عمومی دارند منشأ تعارض بین حاکمان و محکومان است. بنابراین، اقتدار سیاسی همچنین مستلزم سازماندهی قدرت‌های عمومی برای اجتناب از تعارض بین کسانی است که قدرت عمومی به آن‌ها سپرده شده و کسانی که تابع آن هستند. بالقوه بودن اینکه کسانی که در مناصب عمومی هستند از قدرتشان که برای حل تعارضات دیگر طراحی شده برای پیشبرد منافع و اهداف خودشان استفاده کنند، مجموعه‌ای از دغدغه‌ها درباره چگونگی بهترین ساختاردهی به حکومت و حفظ پاسخگویی آن برای اجتناب از یاغی شدنش ایجاد می‌کند. هرچند این ملاحظات نقش اندکی در مطالعات حکومت مختلط ایفا می‌کنند،

نقشی اساسی‌تر در نظریه‌های تفکیک قوا و نظارت و توازن، و در نظریه‌های نمایندگی و پاسخگویی سیاسی دارند (که هدفشان اطمینان از اِعمال قدرت به شیوه‌هایی است که به محدودیت‌های قانون اساسی‌ای که در آن تولید شده احترام می‌گذارند). هرچند منتسکیو معمولاً به‌عنوان پیش‌برنده نظریه تفکیک قوا شناخته می‌شود، این نظریه بسیار بیشتر در مقالات فدرالیست و نظریه قانون اساسی بعدی نمودار است.

چهارمین نوع تعارض بنیادین، تعارض بین واحدهای حاکمیتی است. از این منظر، سیاست اساساً با حفظ حاکمیت در یک قلمرو و/یا بر یک دولت-ملت سروکار دارد، و رویه سیاسی به‌طور جدایی‌ناپذیری با مذاکره و حفظ آن حاکمیت در برابر رقابت از سوی گروه‌ها یا دولت‌های دیگر درهم‌آمیخته است. جنگ همواره بالقوه جزئی از حکمرانی سیاسی است. این اشتقاق سیاسی به‌وضوح در آثار «تصمیم‌گرایان» اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم ارائه شده — به‌ویژه کارل اشمیت که برای او «اوج‌های سیاست همزمان لحظاتی هستند که در آن‌ها دشمن با وضوح مشخص به‌عنوان دشمن شناخته می‌شود.» با این حال، می‌توانیم استدلال کنیم که، شاید به‌ویژه برای دولت‌های غرب توسعه‌یافته، جنبه‌هایی از سیاست بین‌الملل بسیار فراتر از ادعا و دفاع از حاکمیت می‌روند و مسائلی درباره عدالت جهانی و مسئولیت‌های دولت‌ها نسبت به همسایگان فقیرترشان مطرح می‌کنند. با اینکه نابرابری‌ها و تفاوت‌های جهانی (بخشی از آن‌ها ناشی از آسیب‌های زیست‌محیطی اقتصادهای پیشرفته است) به‌طور فزاینده‌ای منبع تعارض در جامعه بین‌المللی می‌شوند، تأثیر فزاینده‌ای بر اِعمال و دفاع از حاکمیت ملی و بر توسعه بیشتر نظم نهادی بین‌المللی خواهند داشت. روایت اشمیت بر دولت در برابر دولت‌های دیگر تأکید دارد، در حالی که در دنیای مدرن آشکار است که مزایایی برای توسعه نظم اقتصادی، حقوقی، و تا حدی سیاسی بین‌المللی وجود دارد، اما ملت‌ها با چالش‌های اصلی در توسعه این نظم به شیوه‌هایی روبرو هستند که نابرابری‌هایی که به‌طور منظم هم برای نظم و هم برای دولت‌های فردی که نقش پیشرو در آن دارند ثبات‌زدا خواهند بود را حفظ نکنند یا ایجاد نکنند.

در هر چهار چشم‌انداز، حکمرانی سیاسی اساساً با ایجاد نظم و تابع کردن تعارض سروکار دارد. اکثر دولت‌های مدرن با عناصری از هر نوع تعارض روبرو هستند و نظام‌های سیاسی‌شان تنها تا جایی مؤثرند که با موفقیت این تعارضات را تنظیم کنند تا شرایطی برای پذیرش ادعاهایشان به

اقتدار ایجاد کنند. در واقع، ناتوانی در کنترل و تنظیم این تعارضات، اقتدار سیاسی را قطعاً به خطر می‌اندازد. می‌توانیم این را روشن‌تر ببینیم اگر ماتریسی (جدول ۱) بسازیم با استفاده از چهار حوزه متمایز که تعارض می‌تواند در آن‌ها حکمرانی سیاسی را تخریب کند — در دسترسی به یا تخصیص منصب؛ در شکل‌گیری سیاست؛ در اجرای تصمیمات؛ و در چالش‌های مستقیم به اقتدار دولت — و چهار نوع بالقوه از کارگزاری که ممکن است تعارض برانگیزند — افراد؛ گروه‌ها، طبقات، یا دسته‌بندی‌ها؛ اعضای نظم سیاسی و بوروکراسی و اداره؛ و قدرت‌ها یا دولت‌های رقیب. احتمالات دیگری هم هستند غیر از آنچه نشان داده شده، مثل دخالت قدرت‌های خارجی در رقابت‌های دودمانی برای تأثیرگذاری بر جانشینی به تاج در اروپای قرون وسطا و اوایل دوره مدرن، یا نوع مبارزات دسته‌بندی‌محور پیرامون منصب انتخابی و تصمیم‌گیری تریبون و سنا در جمهوری دیررُم، که برای آن‌ها اصطلاح «تقلب انتخاباتی» کمی ناکافی به نظر می‌رسد. هدف ماتریس پیشنهاد ابعادی از تعارض است که اگر نظم سیاسی بخواهد اقتدارمند حکمرانی کند نیازمند حل‌وفصل آن‌هاست، به‌جای فروپاشیدن به اِعمال قدرت به نمایندگی از یک فرد، گروه، یا طبقه علیه همه دیگران. اگر حکمرانی سیاسی اساساً به ایجاد و اِعمال اقتدار مربوط است، آنگاه آن اقتدار باید در برابر هر چهار نوع ممکن از تعارض در هر چهار حوزه‌ای که ذکر شد دوام بیاورد.

ویژگی دیگری از حکمرانی سیاسی نیاز به تأکید دارد. ایجاد یک نظام سیاسی، بافت کنش را برای اعضای جامعه تغییر می‌دهد. برپایی دولت، حتی برپایی یک دسته مسلح که می‌کوشد اراده‌اش را بر دیگران تحمیل کند، به‌شدت بر برجستگی تعارضات موجود تأثیر می‌گذارد و ممکن است تعارضات جدیدی ایجاد کند. کسانی که حکمرانی می‌کنند می‌کوشند از طریق برپایی نهادها و از طریق قانونگذاری و اداره برای یک جامعه نظم ایجاد کنند، اما وجود همین قدرت تلاش‌هایی را برای تأثیرگذاری بر آن از سوی کسانی که تابعش هستند و امیدوارند از انجام این کار سود ببرند برمی‌انگیزد. پس رابطه بین تعارض و نظام سیاسی، رابطه بین دو عامل مستقل — یک مسئله و یک راه‌حل — نیست. بلکه مؤلفه‌ها وابسته به هم هستند، در درون تاریخ خاص دولت در رابطه با مردمش به هم قفل شده‌اند، و وظایفی که یک نظم سیاسی با آن روبروست اغلب میراث اقدامات گذشته خودش هستند. این واقعیت که این‌گونه است، به‌ناگزیر ماهیت

سیاست، خواسته‌ها از کارگزاری سیاسی، و وظیفه ارزیابی رفتار سیاسی را پیچیده‌تر می‌کند. زنان و مردان در پس‌زمینه تاریخی عمل می‌کنند که در آن تعامل بین تعارض و نظم، مسائل و راه‌حل‌های مشخصی را تولید می‌کند که تنها می‌توان آن‌ها را به‌صورت تاریخی فهمید و نمی‌توان از آن‌ها شانه خالی کرد.

چهار بُعد تعارض چیزی شبیه آستانه‌ای برای فهم سیاست به ما می‌دهند. نظریه‌ای که خطوط تعارض بین گروه‌های اجتماعی، نیاز به هماهنگی، تهدید ناشی از خودحکمرانی فردی، بالقوه بودن سوءاستفاده از قدرت توسط دولت را به رسمیت نمی‌شناسد، و هیچ تصوری از بالقوه بودن تخریب حاکمیت از درون یا بیرون ندارد، هیچ احساسی از نیاز به حکمرانی سیاسی و هیچ معیاری برای سنجش اِعمال آن نخواهد داشت. وقتی یک یا چند تا از این اشکال بنیادین تعارض اجتماعی را به رسمیت می‌شناسیم، می‌توانیم انگیزه و چالش کنش سیاسی، و محرک برای برپایی نظمی که این تعارضات را دربر می‌گیرد یا حل می‌کند را ببینیم. می‌توانیم ببینیم چرا این «بازی» باید انجام شود، و حسی از هدف یا غرض آن پیدا می‌کنیم — که تلاش می‌کند به بی‌نظمی و سلطه پایان دهد، کنش جمعی را ممکن سازد، و تعارض را به شیوه‌ای حل کند که صرفاً پیروز شدن یک طرف نباشد. علاوه بر این، حسی از اینکه چرا توانایی‌ها در این حوزه وزن هنجاری دارند و چرا رفتار سیاسی باید در قالب فضایلی که ارزش‌های معینی را ردیابی می‌کنند فهمیده شود، نه صرفاً توانایی‌های فنی که می‌توان به هر هدفی به‌کار گرفت، پیدا می‌کنیم. روایت‌های بلندپروازانه‌تری از آنچه سیاست ممکن است ارائه دهد وجود دارند (و برخی منفی‌تر)، و بخشی از پیچیدگی مبارزه سیاسی این است که آنچه مطلوب و آنچه ممکن است خود موضوع جدل و کارگزاری سیاسی هستند، اما حتی این روایت نسبتاً حداقلی به رسمیت می‌شناسد که کیفیت‌های مورد بحث فوق به‌درستی فضیلت فهمیده می‌شوند.

پس سیاست با نظم بخشیدن به تعارض سروکار دارد — هرچند دیدگاه‌ها درباره اینکه چه توازنی از حق و قدرت برای دستیابی به این برقرار است متفاوتند. حتی جایی که مثل اشمیت قدرت غالب است، هدفش تعریف عرصه‌ای است که متعاقباً نسبتاً از نیاز به آن آزاد است. چارچوب زمانی ممکن است بلندمدت باشد و ممکن است مستلزم اقداماتی باشد که به نظر می‌رسد در تضاد با این هدف هستند (مثلاً انقلابیونی که می‌کوشند تعارض طبقاتی را به‌عنوان گام ضروری در برپایی

نظمی که همه تعارضات را حل کند تشدید کنند) یا که واقعاً این‌گونه هستند (مثلاً وقتی وسیله با گرامی‌داشتن مبارزه به زیان اهدافی که قرار بود خدمت کند بر هدف سایه می‌افکند). اینکه کنش سیاسی ممکن است از مسیر منحرف شود اجتناب‌ناپذیر است، اما معیار سنجش در اهداف کارگزاری سیاسی که نشان داده‌ام نهفته است. برخی نظریه‌های لیبرال، آشتی دادن تعارض و تحویل امنیت به شهروندان را تنها هدف اخلاقی مناسب سیاست می‌دانند؛ هرچند این دیدگاه می‌تواند جذاب باشد، نباید به‌رسمیت‌شناختن ماهیت سیاسی را که با برپایی اقتدار در شرایط تعارض سروکار دارد با این ادعا که فعالیت تنها تا جایی وزن اخلاقی دارد که تعارض را در قالب آزادی فردی به‌طور بهینه مهار کند، اشتباه بگیریم.

اینکه مدیریت و حل تعارض بخشی از داستانی پیچیده‌تر درباره ارزش و عمق سیاست است، با این واقعیت تأیید می‌شود که یک مسئله بسیار پایه‌ای درباره فوریت نسبی این تعارضات مختلف و قابلیت مهارپذیریشان وجود دارد. استفاده ساموئل پیپز از منصبش برای ارضای تمایلات ناپسندش با همسران کسانی که در جستجوی استخدام بودند ممکن است از اهمیت حاشیه‌ای باشد آنجایی که وظیفه اصلی سیاست این است که منافع و طبقات مختلف را در یک نظام عمیقاً منقسم بین دربار و کشور به هم پیوند دهد، که در آن دستگاه اداری الحاقی بر ماشین حمایتی است که برای این مقاصد طراحی شده، و دغدغه فراگیر تأمین مالی فعالیت‌های نظامی تاج و تخت در عرصه بین‌المللی است. در مقابل، جایی که مسئله بنیادین سیاسی ترتیب دادن اِعمال اقتدار مشروع بدون سلطه است، یا جایی که سلطه به‌عنوان منبع اصلی آسیب در روابط بین‌فردی دیده می‌شود، فعالیت‌های پیپز به‌عنوان گسترش عمیقاً فاسد قدرت سیاسی به حوزه خصوصی محکوم می‌شوند — فاسد چون خودخدمانه و دلبخواهی است. ادعاهای مدرن مبنی بر اینکه شخصی سیاسی است در بسیاری از موارد از به‌رسمیت‌شناختن این واقعیت ناشی می‌شوند که روابط ظاهراً توافقی اغلب سلطه، استثمار، یا روابط خوارکننده نگه داشته‌شده توسط اِعمال موذیانه و نامشروع قدرت یک گروه بر دیگران را پنهان می‌کنند. در این موقعیت‌ها، فعالیت‌هایی که وگرنه ممکن است خارج از فرایند سیاسی تلقی شوند می‌توانند به‌طور اساسی مشروعیت آن را به چالش بکشند.

علاوه بر این، چون نیاز فوری به حکمرانی سیاسی می‌تواند در هر بافت خاصی به روش‌های کاملاً متفاوتی فهمیده شود، اختلافات پایه‌ای درباره اولویت‌های مواجهه‌شده و اقداماتی که می‌توانند

مشروع شوند، همه‌جا هستند. مثلاً، دولتی که اقدام دراکونیایی علیه یک گروه داخلی در دفاع از حاکمیتش انجام

می‌دهد در معرض به چالش کشیده شدن از طریق تفسیرهایی است که توسط بی‌اعتمادی به قدرت هدایت می‌شوند. در حالی که ماکیاولی می‌تواند مهارت چزاره بورجا را در برخورد با رامیرو ده اورکا ستایش کند، یا اشمیت ممکن بود فکر کند که حذف ارنست رُم برای هیتلر ضروری بود، لیبرال‌هایی که نگران راهی هستند که قدرت سیاسی به‌سرعت دلبخواهی و خودخدمانه می‌شود می‌توانند هر دو را به‌عنوان اقداماتی خودخدمانه، طراحی‌شده برای حمایت از حاکم نه منصب، و در نتیجه به‌عنوان تهدیدکننده در فاسد کردن ماهیت اقتدار سیاسی حقیقی ببینند. در تضادهای بین چنین تعهدات تفسیری نظام‌مندی، هم با پرسش عملی روبرو هستیم که کدام ضرورت‌ها باید برای تضمین ثبات نظم فیصله داده شوند، و هم با پرسش گسترده‌تر از مطلوبیت نظمی که ثبات داده می‌شود. حفظ جداگانه پرسش از اینکه آیا یک اقدام نظامی را ثبات می‌دهد از پرسش از اینکه آیا آن نظام، هرچند هم پایدار باشد، هیچ شایستگی‌ای دارد، بسیار حیاتی است. علاوه بر این، حتی اگر شایستگی داشته باشد پرسشی باقی می‌ماند که آیا نتیجه می‌توانست کارآمدتر تحقق یابد، یا به اشکال و روش‌هایی که در دیگر جهات مرجح باشند.

هدف زیرین کنش و مبارزه سیاسی، تلاشش برای مدیریت و نظم بخشیدن اقتدارمند به تعارض است (یا معرفی نظامی که در آن تعارض حذف یا تعدیل شود). به رسمیت شناختن این امر، عمق و ارزش اهداف بنیادین سیاست را می‌پذیرد و از این طریق به رسمیت شناختن فضایل بهترین عاملانش را توجیه می‌کند، اما به‌طور مستقیم مسئله از اینکه آیا و تا چه اندازه هر نمونه خاصی از این فعالیت ارزش اخلاقی دارد را حل نمی‌کند.

تردیدی نیست که حس ماکیاولی از شکنندگی نظم سیاسی و نیاز به کنش سیاسی نمونه‌وار و نوآورانه برخی سوابق نگران‌کننده ایجاد می‌کند. جشن خطابی اغواگر از مکانیک خشن دخیل در تأمین دولت خود، عمق حس ماکیاولی از ماهیت و نقطه نهایی این فعالیت — تحمیل نظم بر تعارض و آشوب و پایه‌گذاری برای یک زندگی مدنی و سیاسی — را تا حدی به محاق می‌برد. در نسل‌های بعدی، تعداد معدودی از سیاستمداران، فیلسوفان سیاسی، و عذرخواهان وسوسه شدند تا به مسیر چنین واقع‌گرایی بروند، و معمولاً نظریه‌هایشان را با بی‌توجهی به فضایلی همراه

کردند که ماکیاولی آن‌ها را برای کسانی که تلاش می‌کردند منصب سیاسی ایجاد کنند و در آن بمانند ضروری می‌دانست، و به اهدافی که نهایتاً به‌دنبال ترویج آن بود. اگر شرایطی وجود دارد که تصمیمات سیاسی دشواری باید گرفته شوند و هزینه‌های سنگینی تحمیل شوند، اگر بپذیریم که ماهیت فعالیت سیاسی و ارزش‌هایی که دنبال می‌کند هنگامی که این تصمیمات گرفته می‌شوند به همان اندازه که خدمت می‌شوند، تخریب هم می‌شوند، برای گرفتن این تصمیمات مجهزتر خواهیم بود.

طیف گسترده‌ای از رویه‌هایی که تحت توصیف کلی سیاست قرار می‌گیرند بسیاری را شامل می‌شوند که بالقوه قابلیت افراط دارند. تا آنجایی که مبارزه برای کسب منصب به چیزی همه‌چیزگیر تبدیل می‌شود — به طوری که دغدغه‌های مرتبط با حفظ آن یا بهره بردن خوب از آن در دنبال کردن اهداف معین را به کناری می‌گذارد — آنگاه فعالیت آشکارا ارزش کاهش‌یافته‌ای دارد و نقصانی در بینش و حس تناسب نشان می‌دهد، اما این توجیه رد برچسب سیاسی از آن را نمی‌کند. کسی که به این شکل عمل کرده، در برخی جهات مرکزی نسبت به فضیلت یا مهارت سیاسی شکست خورده، شخصیتی معیوب خواهد داشت و این نقص به‌عنوان ناشی از شکستی یا مجموعه‌ای از شکست‌ها از سوی کنشگر در پاسخ به خواسته‌های دنیای سیاسی به شیوه‌ای که به رسمیت‌شناختن ابعاد متعدد فعالیت و آگاهی از هدف عمیق‌تر و مقصود فعالیت را حفظ کند، شناسایی خواهد شد. با این حال رفتارشان ممکن است هنوز به‌شکل قابل‌تشخیصی سیاسی باشد. این تنش بین توصیفی و هنجاری تا حد زیادی تابع به‌رسمیت‌شناختن این است که در حالی که سیاست و امر سیاسی مفاهیم اخلاقی غلیظی هستند — مستلزم هر دو قضاوت توصیفی و ارزشیابانه — توصیفی و ارزیابانه می‌توانند از هم جدا شوند. امر سیاسی زمینه‌ای به ما ارائه می‌دهد که در آن تعهدات و فعالیت‌های کسانی که می‌کوشند حکمرانی کنند هوشمندی پیدا می‌کنند و می‌توانند با قضاوت‌هایی درباره شخصیت از طریق ارزیابی اینکه چگونه خواسته‌های سیاست را در یک بافت خاص می‌بینند و به آن‌ها پاسخ می‌دهند مرتبط شوند. در همان حال، مواردی وجود دارند که در آن‌ها اشکال، نهادها، و عرصه‌های فعالیت سیاسی به شیوه‌هایی بهره‌برداری می‌شوند که شکل سیاست را تقلید می‌کنند یا تا حدی حفظ می‌کنند در حالی که به‌طور فزاینده از تعهدات، استدلال‌ها، و اهدافی که آن‌ها را به‌عنوان فعالیت سیاسی معقول و قابل‌ستایش

می‌سازند جدا می‌شوند. به این ترتیب، به‌تدریج محتوای اخلاقی‌شان را از دست می‌دهند؛ نمی‌توان آن‌ها را به‌عنوان تجلی فضیلت سیاسی فهمید؛ و اگر شکل سیاسی هم حفظ شود، به‌تدریج توخالی می‌شود.

حکمرانی سیاسی تلاش می‌کند به‌صورت اقتدارمند نظم ایجاد کند. این کار را معمولاً از طریق بسیج، سازماندهی، قانون، تنظیم‌مقررات، مصالحه‌های مذاکره‌شده، و سیستم‌های ارسال سیگنال، همراه با درجه‌ای از اقتدار شخصی، ادعاهای مشروعیت، و به‌دفعات مقداری زور یا اجبار انجام می‌دهد. می‌توانیم سیاست را در همه این اشکال مختلف تشخیص دهیم، و می‌توانیم اشکال کم‌وبیش معقول کنش سیاسی تشخیص دهیم، همان‌طور که می‌توانیم تغییرات بازی یا رویه را تشخیص دهیم. اینکه در هر مورد خاصی آیا اقدامات کسانی که درگیر هستند قضاوت می‌شوند که فضیلت سیاسی نشان می‌دهند،

بستگی به ارزیابی پیچیده‌ای دارد که تا چه اندازه به خواسته‌های موقعیت به شیوه‌هایی که به رسمیت‌شناختن محتوای اخلاقی رویه و اهدافش را حفظ کند پاسخ می‌دهند.

دشوار نیست ببینیم که چگونه مفهوم سیاسی اشمیت می‌توانست با یهودستیزی ویرانگر ترکیب شود تا هیتلر و هیملر را در شناسایی «مسئله یهودی» و جستجویشان برای «راه‌حلی» برای آن مشروع سازد. آنچه نهایتاً انجام دادند (و بسیاری کارهایی که در مسیر آن انجام دادند) ابزاری وحشتناک و ضدانسانی بود، اما انکار اینکه تا حدی از طریق سیاست انجام شد دشوار است. سیاسی بود چون آن‌ها کوشیدند اشکال موجود اقتدار سیاسی را اتخاذ و گسترش دهند، به آرایه‌ای از نهادها و مکانیسم‌های سیاسی سنتی برای تحقق اهدافشان متکی بودند، و به‌صورت اقتدارمند عمل کردند. اما حتی اگر ساختار مسئله و جستجو برای راه‌حل به این معنا سیاسی بود، توسط قرائتی از موقعیت دولت آلمانی و مردمش هدایت می‌شد که در آن تعصبات کور، تخیلات اسطوره‌ای، و ترس‌های پارانوئیک، همراه با بی‌توجهی بنیادین به هر معنای پایه‌ای از انسانیت، به مجموعه‌ای از جاه‌طلبی‌های سیاسی به‌طور فزاینده تحریف‌شده و رژیم سیاسی به‌طور فزاینده اجباری انجامید. نظم (برای مدتی، اما با تنش‌های فزاینده) شکل سیاسی حفظ کرد، اما کمتر و کمتر نگران تأمین اقتدارش بود تا استقرار سلطه‌اش. به رسمیت شناختن اینکه نظم شکل سیاسی داشت، مستلزم این نیست که فکر کنیم کسانی که در آن شکل عمل می‌کردند به‌صورت معقول در

پرتو خواسته‌های رویه و بافت عمل می‌کردند، چه رسد به اینکه به شیوه‌ای نمونه‌وار یا فضیلتمند عمل کرده باشند. حتی اگر چشم‌انداز اشمیتی قرائتی قابل‌قبول از وضعیت آلمان بین دو جنگ بود و چالش واحد و فوری‌ترین که نظام سیاسی با آن روبرو بود را شناسایی می‌کرد، این دنبال نمی‌کند که اقدامات رهبران دولت از این طریق موجه بودند. دیگر دغدغه‌ها درباره تعارض و نظم آن ـــ دغدغه لیبرالی درباره سوءاستفاده از قدرت عمومی، یا دغدغه جمهوری‌خواهانه درباره خطرات دسته‌بندی و تعارض بین عناصر مختلف نظم اجتماعی، یا دغدغه هابزی درباره زندگی در شرایط تفرقه ـــ سؤالاتی درباره شیوه عملکرد دولت نازی مطرح می‌کنند که هر ادعایی مبنی بر اینکه درگیر فرایند حکمرانی سیاسی مسئولانه بود را به چالش می‌کشند. پنهان‌کاری‌ای که سیاست‌های نفرت‌انگیزتر با آن انجام می‌شدند (آزمایش‌های بیمارستانی؛ برنامه اتانازی؛ رویه‌های موجود در اردوگاه‌های غلظت و شرایط تحمیل‌شده بر کارگران مهاجر اجباری؛ تیرباران کمیسرهای روسی؛ و بالاتر از همه، قتل‌عام یهودیان، لهستانی‌ها، کولیان، و گروه‌های دیگر) نشان می‌دهد که دولت به‌سادگی نمی‌توانست فعالیت‌هایش را مشروع سازد و ادعایش به حق حکمرانی را اگر فعالیت‌هایش عمومی می‌شدند از دست می‌داد. در واقع، بعید است که بتوانست وفاداری بسیاری از کسانی را که برای اداره موفق دولت مرکزی بودند حفظ کند. آنچه خطاب

هیملر به کنفرانس گاولایتر در پوزن در ۶ اکتبر ۱۹۴۳ نشان می‌دهد این است که آلمان توسط کابالی در دل دولت اداره می‌شد ـــ دولت درونی‌ای که هیچ حق حکمرانی‌ای که به‌صورت عمومی مشروع یا قابل مشروع‌سازی باشد نداشت، و از طریق کاربرد ترور موفق شده بود تمام زنجیرهای مسئولیت نسبت به جامعه سیاسی گسترده‌تر را بشکند. علاوه بر این، کسانی که در آن کابال بودند (و کسانی که هیملر با موافقت هیتلر از طریق آن سخنرانی می‌کوشید آن‌ها را جذب کند) همان‌طور که هیتلر در ۱۹۴۳ گفت پل‌های پشت سرشان را خراب کرده بودند. رفتارشان در منصب به‌گونه‌ای بود که نمی‌توانستند برگردند، و فعالیت‌های بعدی‌شان می‌توان تشخیص داد که توسط این واقعیت هدایت می‌شود که تنها می‌توانستند با اتخاذ اقدامات زشت‌تر و خشن‌تری خود را حفظ کنند. رفتارشان به‌طور فزاینده فاسد و زننده می‌شد چون می‌کوشیدند با تثبیت قدرتشان، پوشاندن ردپایشان، و تلاش برای محدود کردن مسئولیتشان با اتهام‌زنی به دیگران از خود

محافظت کنند. بسیاری از کسانی که در دولت کار می‌کردند، بدون اینکه از جنبه‌های منفورتر سیاست نازی باخبر باشند، باید خود را در برابر این پرسش می‌دیدند که واقعاً چه اتفاقی دارد می‌افتد و باید تصمیم می‌گرفتند که آیا باید بکوشند به این سؤالات پاسخ دهند. بسیاری که بی‌شک توسط آموزه رسمی مشغول به کار خود بودن تشویق شده بودند، احتمالاً خود را در حال بخش‌بخش کردن فعالیت‌هایشان برای اجتناب از این سؤالات یافتند. با انجام این کار، قضاوت‌هایشان درباره مسئولیت‌هایشان به‌عنوان مقامات عمومی و شهروندان به‌تدریج تحت‌الشعاع قرار گرفت، یا از ترسی که آن‌ها را وادار می‌کرد هر حس گسترده‌تری از مسئولیت عمومی را انکار کنند، یا با اجازه دادن به خود برای ارضای تعصبات و شهواتشان با فدا کردن هر ارزیابی انتقادی از اهداف منصبشان. به هر شکل، تخصیص ارزش‌ها در دولت کمتر و کمتر شفاف و اقتدارمند شد، و بیشتر توسط اجبار و دستکاری تحمیل شد. هرچند شکلی از حکمرانی سیاسی در چند حوزه از دولت نازی حفظ شد، به‌تدریج نسبت به فعالیت‌های واقعی کسانی که دولت را هدایت می‌کردند و کسانی که فعالیت‌هایش را به‌تفصیل اداره می‌کردند بی‌ربط می‌شد. به این ترتیب این دولت به‌عنوان نمونه‌ای از فساد و فروپاشی تدریجی کل نظم سیاسی خدمت می‌کند، و در انجام این کار می‌توانیم ببینیم که غریزه‌ها و ظرفیت‌های وحشیگری، خنجر از پشت زدن، و مانور دادن اعمال می‌شدند، نه به اهداف نظم سیاسی و مشروع‌سازی اقتدار سیاسی، بلکه برای ارضای احساسات وحشیانه، ترس‌ها، و تخیلات، و برای برآوردن آرزوی قدرت و نمودهای آن صرف‌نظر از ماهیت اهدافی که اقداماتشان نهایتاً خدمت می‌کرد. اگر این در ابتدا به‌عنوان مجموعه‌ای از رویه‌ها با شکل سیاسی شروع شد، به‌سرعت کشنده، اجباری، و خشن شد، و به‌طور فزاینده‌ای به‌عنوان یک نظم سیاسی معناداری‌اش را از دست داد. بسیاری که به تحقق این واقعیت رسیدند این کار

را فقط دیر انجام دادند. اگر ممکن باشد فضایل سیاسی را به تعداد معدودی در ابتدا نسبت دهیم، در پایان هیچ چنین استدلالی نمی‌توان مطرح کرد.

نمونه دولت نازی منحصربه‌فرد نیست. مردم در طول تاریخ نظم‌های سیاسی را برای حذف اقوام مختلف دستکاری کرده‌اند. اگر بدترین بی‌مثالی‌ها در رفتار انسانی می‌توانستند به فروپاشی نظم سیاسی نسبت داده شوند، مایه آرامش بود، اما این دیدگاه دفاع‌پذیر نیست. قدرت‌های مرتبط با

حکمرانی سیاسی به‌طور منظم برای حذف طبقات، قومیت‌ها، و گروه‌های اجتماعی دیگر هم در گذشته دور و هم بسیار در حال حاضر استفاده شده‌اند. با این حال، همان‌طور که امور به این سمت می‌روند، به‌طور فزاینده‌ای ناسازگار است که رابطه بین نظم سیاسی و قربانیانش را سیاسی توصیف کنیم؛ بلکه نظم ماهیت سیاسی درونی‌اش را با نفی مؤثر این موضوع حفظ می‌کند که کسانی که مورد حمله قرار می‌دهد جایگاهی در جامعه سیاسی‌اش دارند. این ظرفیت برای طرد افراد از نظم سیاسی و از این طریق تحمیل هزینه‌هایی که در جامعه قابل توجیه نیستند، جدید نیست (برعکس، نهاد برده‌داری یونان باستان را در نظر بگیرید)، و این در پس احساس مشترک است که نظم‌های سیاسی باید با معیاری بالاتر از آنچه درونی به رویه است قضاوت شوند. در حالی که بالقوه بودن آن لحظه قضاوت قطعاً باید حفظ شود، دشواری‌ای که با آن روبروست این است که در جستجوی نظم و برپایی و اِعمال اقتدار سیاسی، تعیین مرزهای دولت (با شناسایی کسانی که در دولت گنجانده شده‌اند و کسانی که از آن مستثنی شده‌اند) موضوع مشروع و هدف مشروعی برای فعالیت سیاسی است. تا آن اندازه، مسائل مربوط به مرز را نمی‌توان با معیاری خارجی از سیاست تعیین کرد بلکه در مرکز رویه حکمرانی سیاسی هستند.

حکمرانی سیاسی خیری مشروط است که می‌تواند به اهداف خوب یا بد به کار رفته شود، اما ابراز چنین قضاوت‌هایی صرفاً موردی از ایستادن بیرون از سیاست و برشمردن معیارهایی که انتظار داریم سیاست به آن‌ها عمل کند نیست. آنچه از نظر سیاسی ممکن است محدودیت اصلی‌ای بر آنچه می‌توان انتظار داشت و در نتیجه بر ارزیابی ما از رفتار سیاسی افراد است. در نهایت این قضاوت‌ها باید به ارزیابی‌هایی از شخصیت، جاه‌طلبی، و انگیزه تبدیل شوند که توسط قدردانی از ماهیت نظام سیاسی و چالش‌هایی که کسانی که می‌کوشند آن را اداره کنند با آن روبرو هستند چارچوب‌بندی شده‌اند. این قضاوت‌های رفتار سیاسی اغلب باید بسیاری از چیزهایی را که تصویر جهانی‌تری با اکراه قبول می‌کند بپذیرند؛ مثل پذیرفتن اینکه برای نسل‌ها جنگ فعالیتی باشکوه تلقی می‌شد، یا ابزاری قابل‌قبول و قابل‌توجیه در سیاست روابط بین دول، یا به رسمیت شناختن اندازه‌ای که نظام اجتماعی و فرهنگی یک نظام سیاسی، یکپارچه‌سازی یا حمایت از بیگانگان را ناممکن می‌سازد. ممکن است چنین نظام‌هایی را تا حد بیشتر یا کمتری دردناک یا نفرت‌انگیز قضاوت کنیم، اما قضاوت‌هایمان از رفتار سیاسی کسانی که در این دولت‌ها هستند نمی‌توانند

انتظار داشته باشند که آن‌ها از قضاوت‌های «روشنگرانه‌تر» خودمان شروع کنند. اینکه چقدر تعادل اخلاقی برای ما بیرون از نظم سیاسی وجود دارد به همان اندازه قابل مناقشه است، اما هسته استدلالم این است که در قضاوت درباره رفتار سیاسی، باید از بافت سیاسی شروع کنیم، از چالش‌هایی که هر کنشگر سیاسی شایسته‌ای باید در آن بافت بشناسد، از موانع و آرزوهایی که دستورکار کنشگر را تعیین می‌کنند، و از توانایی‌ها و تعهداتی که او به وظیفه می‌آورد. ارزیابی ما باید متوجه فضایل کنشگران در پاسخ به خواسته‌های سیاست باشد. شاید نخواهیم در آنجا بمانیم، اما برای رسیدن به هر جای دیگری که می‌خواهیم برویم، باید اطمینان حاصل کنیم که قضاوت‌هایمان در سطح پایه‌ای برای کسی که درگیر بافت سیاسی خاصی است که بررسی می‌کنیم، قابل‌فهم بودند. این معیار آسانی برای تصریح جزئی، یا عملیاتی‌سازی در عمل نیست. می‌دانیم که وقتی عرصه سیاسی فاسد می‌شود بسیاری از بازیگران به‌طور فزاینده‌ای نگران حمایت از منافعشان و به حداکثر رساندن سود خود می‌شوند، و در انجام این کار رویه‌ای پرورش می‌دهند که در برابر به رسمیت شناختن دیگر، محدودیت‌های اخلاقی در رفتارشان مقاوم است، اما انکار بیان فضایل از آن‌ها دشوار نیست. نظام‌های سیاسی می‌توانند به آشوب و بی‌نظمی سقوط کنند، و در این شرایط وظیفه جذاب کردن اهداف سیاست برای کسانی که لاشه نظام سیاسی را وارسی می‌کنند احتمالاً کار ناسپاسی است، با این حال دشوار است ادعا کنیم که آن اهداف در همه اما ناگوارترین دولت‌ها به‌معنای واقعی کلمه غیرقابل‌فهم بودند. جایی که اوضاع آنقدر بد است، کسانی که درگیر هستند لایق دلسوزی ما هستند، هرچند ابراز آن دشوار باشد. هیچ انکاری وجود ندارد که سیاست می‌تواند به‌بدی کج‌رو شود و شناسایی نقطه و هنجارهای بازی سیاسی محلی و تلاش برای پل زدن بین آن و معیارهای انتزاعی‌تر و عمومی‌تری که من به‌عنوان اجزاء حکمرانی سیاسی شناسایی کرده‌ام، در این موارد پیچیده به‌شدت است. به‌خاطر این، معدودی حاضرند بپذیرند که این رویکرد کلام نهایی در ارزیابی رفتار سیاسی ارائه می‌دهد، حتی اگر به‌عنوان نقطه شروع به رسمیت شناخته شود. با این حال، دشواری در مراجعه به دیگر معیارهای خارجی این است که اینها باید خود به شیوه‌ای مبتنی باشند و باید وارد عرصه سیاسی، یا بین‌المللی یا داخلی، شوند، و باید به‌عنوان روشی برای به چالش کشیدن مشروعیت اقدامات کسانی در سیاست عمل کنند. یعنی، این معیارها باید در فرایند سیاسی هم در سطوح ملی و هم بین‌المللی عناصری شوند.

ارزش‌ها ممکن است خاستگاه‌هایی بیرون از سیاست داشته باشند، اما تا جایی که باید به آنچه مردم در سیاست انجام می‌دهند تفاوتی ایجاد کنند و جزئی از ارزیابی فضیلت سیاسی‌شان شوند، تنها با ادغام در تصور مردم از ماهیت و اهداف سیاست خواهد بود، که خود تا حدی فرایندی سیاسی است. ماهیت حکمرانی سیاسی قطعاً شامل عمق هدفی است که استفاده از زبان فضایل را برای توصیف رفتار کسانی که این رسالت را کاملاً جدی می‌گیرند موجه می‌سازد — به‌خاطر اهدافی که خدمت می‌شوند، به‌خاطر خواسته‌هایی که از شخصیت کسانی که درگیر هستند می‌کند، و به‌خاطر اینکه روشن نیست زمین اخلاقی محکم‌تری وجود داشته باشد که بر آن بایستیم.

فصل چهارم

مصمم به حکومت

در دوستی دروغین، در دشمنی سرسخت؛
مصمم به نابود کردن یا به دست گرفتن قدرت.
— جان درایدن، ابشالوم و آخیتوفل، ابیات ۱۷۳–۱۷۴

شاهزاده‌ی ماکیاولی رهبری می‌کند. او نمونه‌ای بارز از اراده‌ی آزاد است که دنیای پیرامونش را شکل می‌دهد و سامان می‌بخشد؛ از آن بالا می‌رود تا نظمی نو برقرار کند. در روایت ماکیاولی، شاهزاده تقریباً هیچ حاشیه‌ای برای خطا ندارد — نه در توانایی‌اش برای پرهیز از فاجعه (که تابع شانس یا همان «فورتونا» است و نمی‌توان به آن تکیه کرد)، و نه در مهارتی که با آن با کشمکش‌های گوناگون کنار می‌آید؛ کشمکش‌هایی برخاسته از بلندپروازی افراد طماع برای سلطه، تعارض‌های میان ثروتمند و فقیر، و رفتار تهاجمی دولت‌های دیگر که همه تهدیدی برای از هم پاشیدن دولت شکننده‌ی او هستند. شاهزاده با مشکل کمتری در اداره‌ی امور روبرو می‌شود، چرا که دستگاه اداری‌اش چندان گسترده نیست، اما همین دستگاه هم با شکاف‌های طبقاتی و بلندپروازی اشراف درهم تنیده شده؛ و اگر نتواند محبت مردم را به دست آورد، همیشه می‌تواند بر ترس تکیه کند. شاهزاده، در میانه‌ی این کشمکش‌ها، باید یا دنیایش را شکل دهد یا زیر فشار آن خُرد شود؛ باید «مستقیم، هر روز، شخصاً برای ایجاد و بازتولید شرایط سلطه تلاش کند — شرایطی که حتی در آن زمان هم هرگز به طور کامل قابل اعتماد نیستند.»
این نوع از کنشگری سیاسی، بخش زیادی از نظریه‌ی سیاسی لیبرال را به وحشت می‌اندازد؛ کسانی که درصدد احیای سنت جمهوری‌خواهی کلاسیک و اثبات ارتباط آن با دموکراسی‌های مدرن بوده‌اند، آن را نادیده می‌گیرند؛ و در روایت‌های ساختارگرایانه‌تر از سیاست، هیچ جایی

برای آن وجود ندارد — با وجود اینکه رژیم‌های مارکسیستی در عمل به شدت به آن متکی بوده‌اند. حتی اگر تصویر ماکیاولی از شدت کنشگری شاهزاده در قرن بیست‌ویکم کمتر از ایتالیای قرن چهاردهم مرتبط باشد، انکارناپذیر است که رهبری همچنان ویژگی اصلی سیاست است. پس از یک قرن که در آن افراد خاصی به طور پیوسته با وحشیانه‌ترین و خشن‌ترین رفتارها نسبت به مردم خود شناخته شدند — از جمله (و البته نه به طور انحصاری) آدولف هیتلر، جوزف استالین، ایدی امین، و پل پوت — و در مقابل، کسانی که تجربه‌های مثبت‌تری رقم زدند (هرچند این موارد اغلب بیشتر مورد بحث‌اند) — مانند نقش مهاتما گاندی در استقلال هند، نلسون ماندلا در گذار آفریقای جنوبی از آپارتاید، شارل دوگل در برپایی یک جمهوری فرانسوی باثبات، فرانکلین روزولت در بازگرداندن اعتماد مردم آمریکا در دوران رکود بزرگ، یا وینستون چرچیل در تقویت روحیه‌ی ملت بریتانیا در جنگ جهانی دوم — انکار نقش رهبری کاری کاملاً نادرست خواهد بود. البته می‌توان درباره‌ی اینکه افراد خاص چقدر بر نتایج تأثیر گذاشتند، تا چه حد پیامدهای کارهایشان را آگاهانه می‌خواستند، و تا چه اندازه می‌توانستند به شکلی دیگر عمل کنند بحث کرد؛ اما باور کردن اینکه پاسخ دادن به این پرسش‌ها نقش فردی آن‌ها را به طور کامل از بین می‌برد، باورپذیر نیست. ما ممکن است درک همدلانه‌تری از فشارهای فوق‌العاده و محدودیت‌هایی که افراد زیر آن عمل کرده‌اند و درک محدود خودشان از گزینه‌های پیش رویشان به دست آوریم — همان‌طور که در مورد قیصر این‌گونه شد — اما در هیچ یک از موارد یاد شده، این احتمال وجود ندارد که بتوانیم کنشگری و نیت آن‌ها را حذف کنیم یا جدی شک داشته باشیم که آن‌ها نسبت به نتایجی که تولید کردند مسئولیتی داشتند.

می‌توانیم رهبر را کسی تعریف کنیم که الگوی عمل را برای دیگران مشخص می‌کند، و رهبر سیاسی کسی است که این کار را با ادعای حق حکومت انجام می‌دهد، یا با عمل کردن به شکلی که این حق، گستره، محدودیت‌ها یا اجرای آن را به چالش می‌کشد؛ یا با تلاش برای تأثیرگذاری بر توزیع مقتدرانه‌ی ارزش‌ها در درون یک دولت. رهبر می‌تواند الگوی عمل را با کمک طیفی از ابزارها تعیین کند: کاریزما، انگیزه‌ها، اجبار، یا ادعا به دانش یا اقتدار رسمی — که همه را می‌توان منابع قدرت دانست. جذابیتی هست در اینکه بخواهیم اعمال قدرت را از رهبری جدا کنیم، همان‌طور که جیمز ام. برنز این کار را می‌کند با تعریف رهبران به عنوان کسانی که پیروانشان

را ترغیب می‌کنند «برای اهدافی که نمایانگر ارزش‌ها و انگیزه‌های هر دو طرف — رهبران و پیروان — هستند، عمل کنند» و با توصیف هیتلر به عنوان «یک کاربر مطلق قدرت وحشیانه» که بنابراین رهبری نشان نمی‌دهد؛ اما با اینکه مجبور کردن کسی به انجام کاری با رهبری کردن او یکسان نیست، رهبران سیاسی در اعمال اقتدارشان از طیف گسترده‌ای از منابع از جمله اجبار بهره می‌گیرند. همچنین (و به شکل خطرناکی) اشتباه خواهد بود که باور کنیم هیتلر تنها به اعمال خشن قدرت متکی بود و هیچ رهبری‌ای نشان نداد. رهبری می‌تواند برای خیر یا برای شر اعمال شود، و آنانی که از رهبر پیروی می‌کنند ممکن است از روی عشق یا ترس این کار را انجام دهند. اگر بتوانید الگوی عمل را برای دیگران تعیین کنید — که عمل در اینجا به معنای اعمال اراده است (که نمی‌تواند به طور کامل نتیجه‌ی زور خالص باشد) — این رهبری است، هر چند که درجات بسیار متفاوتی از داوطلبانه بودن وجود دارد.

رهبری جزء ذاتی سیاست است، زیرا سیاست در برگیرنده‌ی تلاش برخی برای کسب قدرت و فرمان دادن به توزیع یا استقرار منابع در دولت است. در رقابت برای قدرت، در برپایی ائتلاف‌های حمایتی، و در توجیه سیاست‌ها و فعالیت‌هایشان، سیاست‌مداران تلاش می‌کنند تعهداتشان را مشروع جلوه دهند و اقتدارشان را نزد دست‌کم بخشی از مردم برقرار سازند. جلب حمایت دیگران چیزی فراتر از نمایندگی منافع آن‌هاست، چرا که این منافع ممکن است متنوع، متناقض یا نامشخص باشند؛ برای رهبری کردن، به توانایی تفسیر، بیان، تجمیع و ملموس ساختن آن منافع نیاز است. به این معنا، رهبران ضرورتاً آرمان‌ها و خودشناسی کسانی را که رهبری می‌کنند شکل می‌دهند، و هنگامی که در این کار ناکام می‌مانند، در رهبری هم شکست می‌خورند. علاوه بر این، کسانی که قدرت به دست می‌آورند و حکومت می‌کنند، منابعی را کنترل می‌کنند که بقیه‌ی مردم ممکن است از دسترسی به آن‌ها محروم باشند؛ به همین دلیل است که وبر بر دولت به عنوان «تنها منبع "حق" استفاده از خشونت» تأکید کرد. دولت‌ها از شهروندان مالیات می‌گیرند، حقوق مالکیت را تعریف می‌کنند، رفتار را کنترل می‌کنند، بر مراسم کلیدی گذار (از ورود به دنیا تا خروج از آن) نظارت می‌کنند، نیروهای مسلح را مدیریت می‌کنند، و حق اعلام جنگ و جنگیدن را اعمال می‌کنند. کنترل آن‌ها بر منابع و حق استفاده از ابزارهایی که برای شهروندان ممنوع است، هم نقش متمایزشان و هم نیاز به مشروع‌سازی آن حکومت برای کسانی که تابع آن

هستند را تقویت می‌کند. در این رابطه، این الزام نهفته است که صاحبان قدرت باید بر اعمال کسانی که حکومتشان می‌کنند سلطه داشته باشند و آن را شکل دهند. همزمان، زمینه برای روابط آسیب‌زا نیز فراهم می‌شود: منافع رهبران و کسانی که حکومتشان می‌کنند ممکن است از هم جدا شود؛ کنترل منابع اجباری ممکن است برای تضمین سلطه‌ی حاکمان به کار رود، بدون هیچ توجهی به تأمین مشروعیتشان؛ و رهبری مقتدرانه ممکن است توسط دستکاری یا زور به کناری رانده شود.

درک بیشتر مردم از اهداف و ارزش‌هایشان (و نحوه‌ی اولویت‌بندی آن‌ها) ناقص و ناتمام است. هر یک از ما هویت‌های بالقوه‌ی بسیاری داریم که ممکن است اهمیت سیاسی پیدا کنند: طبقه، سن، جنسیت، قومیت، نژاد، منبع درآمد، شغل، دین، نوع مالکیت مسکن، و غیره. نه هر هویت بالقوه‌ای در طول عمر برجسته می‌شود؛ بسیاری خفته می‌مانند و خطوط شکاف در طول زمان تکامل می‌یابند. برخی هویت‌ها خفته‌اند چون سرکوب شده‌اند؛ برخی دیگر صرفاً اهمیتی ندارند. در برخی شرایط، بیان انفجاری تعهدات مردمی را بدون رهبری می‌بینیم؛ اما در بیشتر موارد، سازمان‌های سیاسی و فعالان نقش اساسی در شناسایی و برجسته کردن هویت‌های خاص دارند و همان‌طور که اهداف سیاسی‌شان را پیش می‌برند، ناگزیر تفسیر مردم از منافعشان را هم شکل می‌دهند. رقابت برای قدرت مستلزم آن است که بکوشیم الگوی عمل را برای دیگران به گونه‌ای تعیین کنیم که انتخاب‌های مردم را متمرکز و محدود کند و باورها و تعهداتشان را آگاهانه و ملموس سازد. ایجاد اهداف و تعهدات مشترک نیازمند ترکیب پیچیده‌ای از سازمان‌دهی، قاطعیت، تیزبینی در قضاوت، «حس سیاسی»، ظرفیت الهام‌بخشی به اعتماد یا اطمینان، درجه‌ای از تسلط بر رقبا، و گاه کاریزما است. اجراهایی که سیاستمداران با آن‌ها حس هدف مشترک ایجاد می‌کنند و اقتدارشان را تثبیت می‌کنند، همواره ماهیتی قماروارانه دارند. گفتن و انجام ندادن هیچ چیز جدیدی یعنی ریسک نکردن و بدون تغییر گذاشتن اوضاع؛ تجاوز از حد و در نتیجه ناتوانی در همراه کردن مردم، آدمی را آسیب‌پذیر و در معرض خطر می‌گذارد؛ و تلاش برای دادن دقیقاً آنچه مردم می‌خواهند، خود را گروگان مطالبات آن‌ها می‌کند و در آشتی دادن منافع متضاد شکست می‌خورد. این بلاتکلیفی ذاتی کنش سیاسی و «تصمیم‌گرایی» مرتبط با آن — که درستی تصمیم

تا حدی با گرفتن و عمل کردن بر اساس آن اثبات می‌شود، نه با انطباق با معیارهای از پیش تعیین شده — اجتناب‌ناپذیر می‌سازد که عده‌ای اندک، آرمان‌ها و فعالیت‌های توده‌ی مردم را شکل دهند. با وجود اینکه موضوع رهبری در نظریه‌ی سیاسی لیبرال معاصر تا حد زیادی نادیده گرفته می‌شود، روشن است که این موضوع در سیاست و در تحقق انواع ارزش‌هایی که لیبرال‌ها بیشترین دغدغه را برای آن‌ها دارند، اهمیتی پایدار دارد. فرصت‌های نوآوری سیاسی و رهبری ممکن است بیشتر یا کمتر باشند، بسته به درجه‌ی استقلال دولت، ساختار نهادی آن، و ماهیت نظم اجتماعی و اقتصادی آن، و دولت‌هایی با درجات تقریباً برابری از استقلال لزوماً رهبری را در درجات برابر یا با ماهیتی مشابه نمی‌یابند. اما ما به دنبال مجموعه‌ای جامع از تعمیم‌ها درباره‌ی اینکه چه نوع رهبرانی در اختیار نظام‌های سیاسی خاص هستند نیستیم، چرا که وابستگی به مسیر به اضافه‌ی شانس (خوب یا بد) به نظر می‌رسد نقش نسبتاً بزرگی در این امور داشته باشد. بلکه، با توجه به اجتناب‌ناپذیری رهبری سیاسی در فرآیند سیاسی، به درکی روشن‌تر از نوع انگیزه‌ای نیاز داریم که از سوی رهبران با ماهیت حکومت سیاسی‌ای که می‌کوشند اعمال کنند سازگار باشد و از اینکه تا چه حد می‌توانیم انتظار داشته باشیم که آن انگیزه شبیه انگیزه‌هایی باشد که سیاستمداران و رهبران واقعاً برای خود ادعا می‌کنند یا در خود می‌شناسند. ما به این نیاز داریم تا بفهمیم چرا (و چه زمانی) کاملاً نادان نیستیم که خود را به حکومت سیاسی می‌سپاریم — و تا حسی از اینکه تا چه حد باید این کار را بکنیم داشته باشیم.

***

ماکس وبر، در «سیاست به مثابه‌ی حرفه»، مستقیماً به ماهیت رهبری و انگیزه‌هایی می‌پردازد که مردان و زنان به سیاست می‌آورند. او جذابیت قدرت و شهرت و داشتن «انگشتی روی نبض رویدادهای مهم تاریخ» را می‌شناسد و می‌پرسد

«چه نوع مردی باید باشد که اجازه داشته باشد دستش را بر چرخ تاریخ بگذارد؟ ... سیاست، درست مثل فعالیت‌های اقتصادی، می‌تواند سرگرمی یا حرفه‌ی مرد باشد. ... سیاست به عنوان سرگرمی امروز توسط تمام آن عوامل حزبی و روسای انجمن‌های سیاسی داوطلبانه اعمال

می‌شود که به عنوان یک قاعده، تنها در صورت نیاز از نظر سیاسی فعال هستند و برای آن‌ها سیاست نه از نظر مادی و نه از نظر آرمانی، در درجه‌ی اول "زندگی‌شان" نیست. ... دو راه برای تبدیل کردن سیاست به حرفه وجود دارد: یا کسی "برای" سیاست زندگی می‌کند یا "از" سیاست زندگی می‌کند. به هیچ وجه این تضاد به شکلی انحصاری نیست. ... کسی که "برای" سیاست زندگی می‌کند، سیاست را به معنای درونی، زندگی‌اش می‌کند. یا از داشتن ناب قدرتی که اعمال می‌کند لذت می‌برد، یا با آگاهی از اینکه زندگی‌اش در خدمت یک "آرمان" معنا دارد، تعادل درونی و حس خودش را تغذیه می‌کند. ... کسی که می‌کوشد سیاست را به منبع دائمی درآمد تبدیل کند "از" سیاست به عنوان حرفه زندگی می‌کند، در حالی که کسی که این کار را نمی‌کند "برای" سیاست زندگی می‌کند.»

برای وبر، برخلاف کارمندی که وظیفه‌اش اداره کردن دفترش و اجرای وجدانی دستوراتی است که از مافوقش دریافت می‌کند، نقش سیاست‌مدار «موضع گرفتن، پرشور بودن» و پذیرش مسئولیت شخصی کامل برای اعمالش است. یک حرفه‌ی سیاسی این پرسش را برای سیاست‌مدار مطرح می‌کند که چگونه ممکن است به مسئولیتی که قدرت بر او تحمیل می‌کند عدالت داد. پاسخی که وبر می‌دهد سه‌بخشی است: اشتیاق، یا فداکاری برای یک آرمان؛ حس تناسب، قضاوت، یا فاصله‌گذاری — «توانایی اینکه واقعیت‌ها با تمرکز و آرامش درونی بر او تأثیر بگذارند»؛ و حس مسئولیت نسبت به آرمان. در برابر این خصایل، وسوسه‌ی همیشه حاضر غرور قرار دارد — «نیاز به اینکه شخصاً تا جای ممکن در پیش‌زمینه قرار گیرد» — که با تضعیف حس واقع‌گرایی یا مسئولیت سیاست‌مدار تهدید می‌کند حرفه را خراب کند. جستجوی قدرت برای خاطر خودش به دام غرور افتادن است: سیاست‌مدار صرف «قدرت» ممکن است تأثیرات قوی ایجاد کند، اما در واقع کارش به جایی نمی‌رسد و بی‌معناست. ... این محصول نگرشی سطحی و ظاهری به معنای رفتار انسانی است و هیچ ربطی به دانش تراژدی‌ای که همه‌ی کنش‌ها، به ویژه کنش سیاسی، واقعاً با آن در هم تنیده‌اند، ندارد.

وبر معتقد است سیاست‌مدار باید نوعی ایمان داشته باشد، آرمانی که از آن پیروی کند. بدون حس آرمان، کنش فاقد «قدرت درونی» خواهد بود. به این دلیل به آن نیاز دارد که «نتیجه‌ی نهایی کنش سیاسی اغلب، نه، حتی به طور منظم، در رابطه‌ای کاملاً ناکافی و حتی اغلب متناقض با

معنای اولیه‌ی آن می‌ایستد.» وبر در اینجا نگاهی نیمه‌تراژیک به کنش سیاسی را می‌پذیرد: چون نیات اغلب در سیاست رابطه‌ای معکوس با نتایج دارند، تنها تعهد به یک آرمان و حس تناسب و مسئولیت می‌تواند به کنش سیاسی معنا ببخشد. بدون آن، تحت سلطه‌ی توهمات هستیم. با تعهد، می‌توانیم دنیای آشفته‌ای که در آن عمل می‌کنیم را با معنا سرمایه‌گذاری کنیم، حتی اگر بهترین نتیجه‌اش اغلب این باشد که فقط محدودیت‌های تلاش‌هایمان برای تحمیل نظم را آشکار سازد.

علاوه بر این، برای وبر، تنها این حس از تناسب و مسئولیت می‌تواند به طور کافی ما را برای واقعیت اینکه سیاست حول خشونت می‌چرخد آماده کند. خشونت ابزار تعیین‌کننده برای سیاست است — این همان چیزی است که دولت باید در مبارزاتش با دولت‌های دیگر اعمال کند، ابزاری مرکزی در کشمکش‌هایی است که امنیت یک رژیم را تهدید می‌کند، و آخرین راه‌حل کسانی است که می‌خواهند در برابر دولت مقاومت کنند یا آن را متحول سازند. به طور حیاتی، این چیزی نیست که کسانی که در سیاست درگیرند بتوانند از آن فرار کنند، چرا که هم ابزاری است و هم پتانسیلی ذاتی در هر شکل از کشمکش که باید با آن کنار آمد، و کسانی که وارد سیاست می‌شوند باید این کار را با آگاهی کامل از اینکه باید با آن روبرو شوند و آن را اعمال کنند انجام دهند.

حس تناسب و مسئولیت وبر در بر گیرنده‌ی مقاومت در برابر تعهد به اخلاق اهداف متعالی است، که او عمدتاً در مورد مسیحیت از آن بحث می‌کند. دستورات دین مسیحی مطلق هستند، هیچ استثنایی نمی‌پذیرند و به همین دلیل، نگرانی از پیامدهای رفتار ندارند. «معتقد به اخلاق اهداف متعالی تنها مسئول بودن نسبت به اینکه شعله‌ی نیات پاک خاموش نشود را احساس می‌کند»؛ اما سیاست‌مداری که با چنین اخلاقی زندگی می‌کرد بدون مسئولیت یا تناسب عمل می‌کرد. آنچه در شخصیت سیاست‌مدار، طبق وبر، تعیین‌کننده است، بی‌امانی آموخته‌شده در نگاه به واقعیت‌های زندگی، شناخت اینکه سیاست مستلزم کاربرد زور است، و توانایی روبرو شدن با چنین واقعیت‌هایی و درونی کردن آن‌هاست. «سیاست حفاری کند و آهسته‌ی تخته‌های سخت است. هم به اشتیاق و هم به دیدگاه نیاز دارد.»

پرداختن کامل به دغدغه‌های گسترده‌ی موجود در دموکراسی‌های غربی درباره‌ی تعصب مذهبی و تهدیدهایی که از طریق جمله تروریسم ایجاد می‌کند در اینجا ممکن نیست، اما تمایز وبر قطعاً مرتبط است. دیدگاهی که او مطرح می‌کند این است که اعمال کسانی که در سیاستند باید مشروط

به حس مسئولیت و تناسب باشد، جایی که این حس از درگیری و احساس نسبت به نظم سیاسی رشد می‌کند. تعصب واقعی، جایی که پاکی نیت بدون هیچ شرطی نسبت به نیاز به سازش کردن، مذاکره، اعمال اقتدار بر دیگران، یا آشتی دادن مطالبات رقیب است، اساساً همه‌ی مشروعیت و استقلال را از سیاست سلب می‌کند. در حد افراطی‌اش ضدسیاسی است — هرچند مسئله‌ی پیچیده‌ای وجود دارد درباره‌ی اینکه تا چه حد رهبران چنین جنبش‌هایی می‌توانند یا می‌توانستند چنین تعهدی را حفظ کنند، و تا چه حد فرآیند رهبری خودش مسائل استراتژی را فرا می‌خواند که در آن اهداف کمتر مطلق می‌شوند، حتی اگر هر انگیزه‌ای برای جستجوی فداکاری کامل از کسانی که پیروی می‌کنند وجود داشته باشد. موضع وبر به زیرکی توجه را به خطی جلب می‌کند که تفاوت را نشان می‌دهد بین کسانی که با سیاست به عنوان مجموعه‌ای از فعالیت‌ها درگیر می‌شوند که شامل تعهد و جهت‌گیری به آینده در کنار نیاز به سازش و آشتی‌دهی هستند، و کسانی که اعمالشان اساساً ضدسیاسی است، که بر پاکی نیت تمرکز می‌کنند، و نه مطالباتی که سیاست می‌طلبد و نه توانایی‌ها یا فضائل کسانی که به طور مناسب به آن مطالبات پاسخ می‌دهند را می‌شناسند.

موضع وبر قاطعانه در جانب فضیلت سیاسی می‌ایستد. با توجه به مطالبات سیاست، آنطور که او آن‌ها را می‌فهمد، عامل تنها در صورتی با فضیلت عمل می‌کند که به واقعیت‌های موقعیت با تخیل و تعهد، اما همچنین با مسئولیت و شناخت محدودیت‌های آنچه هر فردی می‌تواند به دست آورد، باز و پاسخگو باشد. با این حال، اگر روشن است که وبر از سیاست‌مدارانش ثبات تعهد، یکپارچگی شخصیت، و درجه‌ی سالمی از واقع‌گرایی می‌خواهد، کمتر روشن است که چه نوع آرمان‌هایی در محدوده‌ی سیاست قابل قبول هستند یا چه چیزی به عنوان آرمان به جای مجموعه‌ای از ترجیحات شخصی حساب می‌شود. فهمیدن آرمان به عنوان صرفاً پروژه‌ای که عامل بدان متعهد است، ریشه داشتن آرمان سیاست‌مدار در حوزه‌ی سیاست را نزد وبر نادیده می‌گیرد. آرمان در سیاست، یک پروژه‌ی سیاسی است، پروژه‌ای که جهت‌گیری و توجیه خود را از نظم سیاسی می‌گیرد حتی اگر در نهایت هدفش تحول یا تعالی عناصری از آن نظم باشد. همچنین ضمناً تلاشی است برای هنجارمند کردن آن پروژه برای دیگران، و حکومت کردن از طریق اعمال و تعمیق اقتدار. خودخواهی ممکن است بخشی از محرک برای حکومت کردن باشد،

اما نمی‌تواند هدف تنها باشد. کاملاً برای خود در سیاست بودن یعنی تبدیل شدن به انگلی که از سیاست زندگی می‌کند، نه برای آن؛ این یعنی درک نکردن هدف فعالیت و جایگاه خود در آن. بنابراین ایده‌ی آرمان یک فرض نوع ایده‌آل است: این حداقل شرط برای قابل فهم ساختن اراده به اعمال رهبری سیاسی و حکومت است. ایده‌ی آرمان از انگیزه‌هایی شروع می‌کند که بیشتر مردان و زنان در سیاست دارند، و انگیزه‌هایی که نهادها و شیوه‌های بیشتر دولت‌ها به طور ضمنی (و دولت‌های دموکراتیک به طور صریح و سیستماتیک) با خواستن جهت، توجیه اهداف، و شروع و تعهد به اجرای سیاست (که در دموکراسی‌ها منجر به مجموعه‌ای از مانیفست‌ها، برنامه‌ها، و تعهدات انتخاباتی می‌شود) از آن‌ها می‌طلبند. تعهد به یک آرمان کنشگری سیاسی را به عنوان یک دسته‌ی کلی از کنش قابل فهم می‌سازد، اما آرمان‌های خاصی که مردان و زنان را به حرکت در می‌آورند در زمینه‌های سیاسی خاصشان ریشه دارند: سیاست‌مداران اهداف خودشان را پیش می‌برند، اما از موادی این کار را می‌کنند که از انتخاب خودشان نیست. رهبری کاملاً تحت قانون و هنجار نیست؛ نیاز به نوآوری، تفسیر هنجارها، و ترتیب‌بندی ارزش‌ها و تعهداتی دارد که به طور کامل توسط مجموعه‌ای بیشتر از هنجارها حاکم نشده‌اند. نیروی «تصمیم‌گرایی» نظریه‌پردازان نخبه در شناخت‌شان نهفته است که رهبری سیاسی شامل تعهد به آرمان یا اهداف معینی است که فعالیت آن‌ها یا در درست کردن آن‌ها موفق می‌شود یا شکست می‌خورد، به جای اینکه با معیارهای تعیین‌شده‌ای از درستی مطابقت داشته باشد. در حالی که این دیدگاه در حس خود از ماهیت باز سیاست بسیار اقناع‌کننده است، با شناخت این واقعیت همراه است که معیار ارزیابی برای رفتار سیاسی نمی‌تواند کاملاً خارج از تعهدات، اهداف، و دستاوردهای عامل (و زمینه‌ی آن‌ها) باشد.

تندترین نظرات وبر برای کسانی است که توسط غرور هدایت می‌شوند: «نیاز به اینکه شخصاً تا جای ممکن در پیش‌زمینه قرار گیرد.» همان‌طور که با شاهزاده‌ی ماکیاولی است، متعهد بودن تنها به شهرت خود شکست‌آور است؛ جایگزین، داشتن خصایل اشتیاق، مسئولیت، و تناسب است.

قیصر تا حدی توسط دغدغه‌ی دیگنیتاس (شأن و منزلت) خود هدایت شد، درست همان‌طور که ماکیاولی به شاهزاده‌اش برای فعالیت‌هایش پاداش‌های شهرت پیشنهاد می‌دهد. در هر دو مورد چیزی هست که «شاهزاده» می‌خواهد؛ اما همچنین مشکلی درباره‌ی دنبال کردن مستقیم این

اهداف وجود دارد. در هیچ یک از موارد، انگیزه‌هایشان کاملاً غیرخودخواهانه نیست چون هر دو شناختی می‌خواهند که رفتارشان استحقاقش را دارند. این ممکن است به نظر برسد آن‌ها را در برابر مطالبه‌ی سخت‌گیرانه‌تر وبر قرار می‌دهد؛ با این حال، مدل کردن اعمالشان به عنوان ناشی از میل‌شان برای دیگنیتاس یا شهرت گمراه‌کننده است، چرا که هیچ‌کدام یک خیر گسسته و بیرونی نیستند که بتوان آن‌ها را مستقل از شیوه‌هایی که در آن عمل می‌کنند یا از برتری شخصیتی که عامل نشان می‌دهد شناسایی کرد. دیگنیتاس و شهرت روش‌هایی هستند که دیگران ما را می‌بینند، جایگاهی که در چشم دیگران داریم، و هر دو شامل شناخت توسط دیگران از خصایلی در عامل هستند که رفتارش در پاسخ به اقتضاعاتی که با آن‌ها روبروست بیان می‌کند، و که خودش برای آن‌ها ارزش قائل است. قیصر حق داشت انتظار داشته باشد که دیگنیتاسش مورد احترام قرار گیرد. این چیزی بود که از او خواسته شده بود، با تولد، با حرفه‌اش، با دفاتری که داشت و کسانی که در جمهوری ادامه می‌داد، و به دلیل دستاوردهایش برای جمهوری. این او را از دیگران متمایز می‌کرد، و شناخت آن‌ها از آن تفاوت و جایگاه برتر آن نشانه‌ای از احترامی بود که رفتارش فرمان می‌داد. او این کارها را صرفاً برای دستیابی به آن نتیجه نمی‌کرد (به دلیل اشکال شکست‌آور بودن)، بلکه چون معتقد بود اهدافی که دنبال می‌کند ارزشمندند: فکر می‌کرد شایسته، مناسب شأن و تعهداتش، و مطابق با سنت‌های جمهوری هستند. به همین ترتیب، دستاوردهای شاهزاده او را مستحق احترام، انقیاد، و اذعان دیگران نه صرفاً به خاطر آنچه به وجود می‌آورد، بلکه در شناخت ارزشی که شاهزاده خود بر آن دستاوردها می‌گذارد و یکپارچگی و تعهدی که با آن آن‌ها را دنبال می‌کند، می‌کند.

وبر این ارتباط پیچیده‌تر بین انگیزه و پاداش، و بین ارزیابی خود و ارزیابی بیرونی را به اشتراک می‌گذارد: وقتی از شرافت رهبر یا دولتمرد سیاسی که در مسئولیت شخصی‌اش برای آنچه انجام می‌دهد ریشه دارد صحبت می‌کند، آن شرافت (برخلاف غرور) چیزی است که سیاست‌مدار به درستی اما نه به طور انحصاری با آن نگران است. این تابعی از احترامی است که فرد در میان دیگرانی که مطالبات سیاست را درک می‌کنند و ارزیابی رفتارش را به عنوان پاسخی به آن مطالبات به اشتراک می‌گذارند، فرمان می‌دهد. در واقع، طرف دیگر شرافت شرم است، که شامل دیده شدن توسط دیگران به عنوان ضعیف یا شکست‌خورده در پاسخ‌دهی می‌شود.

این «خیرات» شرافت و اعتبار می‌توانند و می‌کنند بخشی از انگیزه‌های عامل را تشکیل دهند اما نه به شکل خودخواهی. جایگاهی که سیاست‌مداران خوب می‌جویند جایگاهی است که ارزیابی‌های زیربنایی از اعمال آن را در اصل به اشتراک می‌گذارند، به طوری که وقتی به این شیوه‌ها عمل می‌کنند این اعمال را به عنوان «ارزش انتخاب» تعهد می‌دهند. تا جایی که از روایت‌های کلاسیک‌تر از فضائل جدا می‌شوند، این است که بر ارزش انتخاب بودن عمل تأکید می‌کنند که کاملاً ذاتی عمل نیست (در اکثریت بزرگ موارد) بلکه تا حدی تابع آرمان یا هدفی است که این زنجیره‌ها و توالی‌های اعمال یا شیوه‌ها خدمت می‌کنند.

ارتباط بین اهداف و انگیزه‌های عامل، نحوه‌ای که عامل توسط دیگران قضاوت می‌شود، و نحوه‌ای که ارزیابی خود عامل تا حدی به آن ارزیابی مرتبط است، نقش مهمی در قابل مقایسه ساختن بلندپروازی سیاسی، رهبری، و حکومت سیاسی دارند. دیگنیتاس، شهرت، و شرافت صرفاً مواردی از انطباق با انتظارات دیگران (آنچه گولدنر از آن به عنوان منبع احترام به خود یاد می‌کند) نیستند، و از حسی از خود که از به چالش کشیدن انتظارات دیگران به دست می‌آوریم (احترام به خود گولدنر) ناشی نمی‌شوند. آن‌ها شامل تعاملی پیچیده بین نوآوری و تعیین الگوی عمل برای دیگران در دنبال کردن اهداف معین هستند، جایی که دنبال کردن آن اهداف برای کسانی که در زمینه‌ی سیاسی هستند قابل فهم است و خصایل نشان داده شده در آن دنبال کردن توسط کسانی که درگیر هستند پذیرفته شده و محترم شمرده می‌شود. کسانی که سعی می‌کنند دیگران را در سیاست رهبری کنند ممکن است با انگیزه‌های مختلفی این کار را انجام دهند، از نوع‌دوستی تا خودخواهی، اما اعمالشان به عنوان رفتار سیاسی ستودنی هستند اگر اهدافشان را هنجارمند و از این طریق برای دیگران معتبر کنند؛ اگر این کار را با مسئولیت و حس تناسب انجام دهند، و با انجام آن جایگاه و احترام معینی به دست آورند؛ و اگر خودشان را دست‌کم تا حدی در رابطه با این ارزیابی قضاوت کنند. این زمینه، همراه با نقشی که سیاست در سازمان‌دهی مقتدرانه‌ی کشمکش بازی می‌کند، زمینه را برای تفکر در مورد این ارزیابی به عنوان ارزیابی‌ای که بالقوه اخلاقی است فراهم می‌کند، نه اینکه صرفاً فرآیندی از تحسین مهارت‌های کسی باشد.

یک عامل پیچیده‌کننده در این فرآیند، با این حال، این است که سیاست‌مداران قضاوت همه‌ی افراد را به طور مساوی ارزش نمی‌گذارند. آنچه برایشان مهم است جایگاهی است که در رابطه با

گروه مرجع خاصشان دارند، چرا که این است که حس خود و دستاورد سیاست‌مدار را تنظیم می‌کند. ثبات گروه مرجع نگرانی دیگری است. تغییر گروه مرجع برای اجتناب از انتقاد و تأمین چاپلوسی کاملاً شکست‌آور است (هرچند ناشناخته نیست)، اما غیرمعمول نیست که سیاست‌مداران از خوشایند کردن جمعیت، به جلب احترام همکارانشان، به تخمین جایگاهشان در رابطه با کسانی که قبلاً آمده‌اند یا ممکن است بیایند حرکت کنند. خوشایند کردن جمعیت در کوتاه‌مدت راحت‌تر از بلندمدت است: انگیزه‌هایی برای ارزش‌گذاری قضاوت‌های همکاران در حین بالا رفتن از نردبان موفقیت و نادیده گرفتن آن‌ها هر چه بیشتر تهدید کنند حرفه را محدود کنند وجود دارد؛ و قضاوت‌های تاریخی سیاست‌مداران می‌توانند ماهیتی خدمت به خود داشته باشند بدون اینکه واقعاً بدانند این گونه است. با این حال، فشارهایی وجود دارند که بر پیوندها بین احترام به خود و خودارزیابی و نظم سیاسی تأکید می‌کنند. کسانی که رهبری می‌کنند سعی می‌کنند اهدافشان را برای دیگران هنجارمند سازند؛ کاملاً تحقیر کردن نظرات کسانی که سعی می‌کنید بر آن‌ها تأثیر بگذارید و راهنمایی‌شان کنید خطر شکست را به همراه دارد. ممکن است سعی کنیم رهبری‌مان را تحمیل کنیم در حالی که احترام دیگران را تنها به طور ابزاری ارزش می‌گذاریم تا نقشی در حس ما از خود نداشته باشد، اما این هم نتایج ناخوشایندی تهدید می‌کند، چرا که کسانی که رهبری می‌شوند از آرمانی پیروی می‌کنند که معتقدند با رهبرشان مشترک است و تحقیر قضاوتشان ممکن است حسشان از همسویی در اهداف را تضعیف کند. در حالی که ما به درکی روشن از مطالبات سیاست نیاز داریم تا تشخیص دهیم کِی مردم توانایی‌ها و فضائل را نشان می‌دهند، آن درک امتیاز انحصاری هیچ گروه مرجع خاصی، چه رسد به آنکه توسط رهبر انتخاب شده باشد، نیست، و ارزیابی‌های رقیب ممکن است توانایی تعیین الگوی عمل برای دیگران را تهدید کند.

میل به شهرت، شرافت، و افتخار، دشمنش را در وسوسه‌های طمع، خودبزرگ‌بینی، و غرور دارد. آنچه یک اجرا را به هم پیوند می‌دهد، و گسترده‌تر آنچه یک زندگی سیاسی را به هم پیوند می‌دهد و به آن یکپارچگی می‌بخشد، توانایی عامل است که به ادامه‌ی تصویب آن به عنوان بیان تعهداتش و به ادامه‌ی تأیید بازتابی آن تعهدات بپردازد. افتادن به دام غرور یا طمع یعنی آشکار کردن ضعف، از دست دادن ریسمان، قربانی کردن یکپارچگی، و رها کردن آرمان. هیچ چیز تضمین نمی‌کند که دنبال کردن احترام به خود و خودارزیابی همیشه در مسیر درست پیش برود.

اینکه دام‌ها و وسوسه‌هایی وجود دارد ایده‌ی آرمان را نامربوط نمی‌کند، بلکه صرفاً چالشی را که فداکاری برای یک زندگی سیاسی برای کسانی که بلند آرزو می‌کنند شامل می‌شود، برجسته می‌کند.

جایی که وجود دارند، فضائل سیاسی بیانگر شخصیت و اراده‌ی سیاست‌مدار هستند. در مقابل، برخی سیاست‌مداران مطالبات دیگر فضائل مانند وفاداری را به عنوان محدودیت‌ها یا خواسته‌های بیرونی تجربه می‌کنند؛ از این رو توانایی سیاست‌مداران خوب برای گرفتار شدن در رسوایی‌های مرتبط با زندگی جنسی‌شان. اما مطالبات برای فضیلت سیاسی — برای جهت‌گیری، درجه‌ای از چشم‌انداز، حس هدف، و یکپارچگی سیاسی اساسی — مطالباتی برای خصایلی نیستند که بتوان علی‌رغم خود داشت. گرایش به فضیلت سیاسی ماهیتی مشابه دیگر فضائل اخلاقی دارد: منحصراً خودخواهانه نیست، چیزی نیست که به طور مکانیکی یا در نتیجه‌ی عادت انجام می‌دهیم، و «نیرویی علّی که مرا به انتخاب وادار می‌کند نیست؛ راهی است که خود را ساخته‌ام، راهی که انتخاب کرده‌ام باشم، و در تصمیم‌گیری مطابق با آن، راهی که شده‌ام را تأیید می‌کنم.»

سیاست‌مداران خوب صرفاً از نظر اثربخشی، یا از نظر خواستن چیزهای درست، خوب نیستند؛ قضاوتی که می‌کنیم یقیناً مربوط به یکپارچگی و توانایی است که با آن زندگی‌شان را در سیاست پیش می‌برند. بخشی از اینکه شخصیت درستی برای سیاست داشته باشیم این است که عامل فضائل درست را داشته باشد (شجاعت، خودکنترلی، حس تناسب، و از این قبیل). علاوه بر این، برای کسانی که سیاست حرفه‌شان است، فضیلت سیاسی صرفاً وسیله‌ای برای دستیابی به اهداف معین نیست، بلکه چیزی است که باید داشته باشند اگر بخواهند اهدافی را که کسی با فضیلت سیاسی دنبال می‌کند شناسایی و دستیابی کنند. داشتن این فضائل یعنی، آنطور که ویلیامز می‌گوید، «برای دامنه‌های معینی از واقعیت تبدیل به ملاحظات اخلاقی برای آن عامل شدن.» داشتن فضیلت تساهل یعنی عمل کردن به شکل‌هایی که نظرات دیگران را در نظر می‌گیرد و به آن‌ها احترام می‌گذارد. یک سیاست‌مدار خوب چنین فضائلی دارد، دامنه‌های معینی از واقعیت را به عنوان ملاحظات اخلاقی می‌شناسد، و تنها پس از وزن کردن این ملاحظات عمل می‌کند. بخش مرکزی آن فرآیند باید شامل حسی از خویشتن‌داری نسبت به اهداف دنبال شده، و توانایی دیدن این باشد که محدودیت‌هایی برای آنچه منطقی است بکوشیم برای دیگران هنجارمند کنیم وجود دارد.

پس یک سیاست‌مدار خوب بودن فقط مسئله‌ی توانایی به انجام رساندن چیزهایی، یا اثربخش بودن نیست (به این معنا نیست که سیاست‌مدار خوبی بودن را به روشی که برخی ممکن است ادعا کنند هیتلر یا موسولینی به این دلیل سیاست‌مداران خوبی بودند که توانستند قدرت را غصب کنند و حفظ کنند)؛ مستلزم این است که سیاست‌مدار اهمیت دامنه‌های معینی از واقعیت را در فرآیند تعیین چگونگی عمل کردن بشناسد، واقعیت‌هایی که صرفاً ابزاری برای اهداف از پیش تعیین‌شده نیستند بلکه نقش تأسیسی یا انتقادی در شکل‌دهی آن اهداف دارند. پاسخگویی به چنین واقعیت‌هایی به عنوان ملاحظاتی با وزن اخلاقی منجر به تعهداتی به اهداف معین محدود می‌شود که برخی فضائل را نمونه‌سازی می‌کنند، از جمله حس تناسب و مسئولیت. پیشنهاد اینکه فضائل باید بر حسب «دامنه‌های معینی از واقعیت که تبدیل به ملاحظات اخلاقی برای آن عامل می‌شوند» فهمیده شوند ممکن است مبهم به نظر برسد؛ یا ممکن است نشان دهد که مسئله‌ی حیاتی مربوط به نوع یا دامنه‌ی واقعیت‌هایی است که موقعیت را احاطه کرده‌اند. این به این معنا خواهد بود که ارزیابی رفتار سیاسی باید مبتنی نباشد بر روایتی از شخصیت یا فضائل فردی، بلکه بر تعهدات پیشین درباره‌ی اینکه واقعیت‌های مرتبط برای تصمیم‌گیری در سیاست چیستند. به عنوان مثال، ممکن است از رهبری سیاسی که در در نظر گرفتن هزینه‌هایی که اعمالش بر گروه معینی از افراد تحمیل می‌کند ناکام می‌ماند، نه به دلیل فاقد بودن فضیلت خاصی، بلکه به دلیل عدم توجه کافی به منافع آن افراد با این استدلال که همه‌ی منافع باید وزن مساوی داشته باشند سرزنش شود. آن اصل یک تعهد انتزاعی است، و واقعیت‌هایی که سیاست‌مداران به آن‌ها پاسخ می‌دهند در زمینه‌شان ریشه دارند، با ارزش‌های انتزاعی‌تری که از طریق آن زمینه به دست می‌آیند.

می‌توانیم از ایده‌ی پذیرش واقعیت‌های معین معنا بسازیم با شناخت اینکه کسانی که در سیاست هستند نقش‌ها و مسئولیت‌های رسمی و غیررسمی دارند که دامنه‌های خاص واقعیتی را که باید به آن‌ها پذیرا باشند و که باید به عنوان ملاحظات در تعیین چگونگی عمل کردن وزن دهند، شناسایی و محدود می‌کنند. علاوه بر این، درگیر بودن در سیاست به طور کلی مسائل، اطلاعات، و ملاحظات معینی را برای افراد مرتبط می‌سازد، جایی که آن مرتبط بودن ممکن است پاسخ‌ها یا مسئولیت‌هایی را دلالت کند که اگر آن‌ها را نادیده می‌گرفتیم، ادعایمان به درگیر بودن در سیاست و جدی بودن در آن را به خطر می‌انداخت. یکپارچگی یک فرد خصوصی به طور خودکار توسط

وجود فقر در جامعه آسیب نمی‌بیند، هرچند راه‌هایی وجود دارند که فرد می‌تواند به چنین واقعیت‌هایی وزن اخلاقی بدهد و از این طریق رفتارش را به روش‌هایی تغییر دهد که می‌توانیم آن‌ها را با فضیلت و نشان‌دهنده‌ی یکپارچگی بیشتر بدانیم. با این حال، دارنده‌ی مقام وزارتی مرتبط با رفاه در نتیجه‌ی وظایف موضعی مرتبط با آن دفتر، و به عنوان تابعی از اقتداری که می‌کوشد اعمال کند، وظیفه‌ای دارد که واقعیت‌های معینی را به عنوان واقعیت‌هایی بشناسد که باید بکوشد به آن‌ها پاسخ دهد (حتی اگر پاسخ باید کمتر از حد ایده‌آل باشد). برای رئیس‌جمهور جرج دبلیو بوش یا نخست‌وزیر تونی بلر که هیچ اعتباری به منافع مردم عراق در تعیین جنگ در سال ۲۰۰۳ نداده باشند، یکپارچگی‌شان را زیر سؤال می‌برد. اینکه چقدر وزن باید به آن واقعیت‌ها داده می‌شد مسئله‌ی دیگری است. اگر عراق سلاح‌های کشتار جمعی داشت که قادر به تهدید فوری کشورهای همسایه یا جهان بود، آن دغدغه باید در نظر گرفته می‌شد، و بوش و بلر اگر این کار را نمی‌کردند فاقد یکپارچگی سیاسی می‌بودند. موازنه‌ی اطلاعات، احتمالات، و نتایج ممکن یکی است که شامل قضاوت قابل توجه و دقیق می‌شود، و ناظران باید رفتارشان را بر اساس میزانی که تصمیم در تمام جوانب آن (به عنوان مثال، با وزن مناسب دادن به تأثیر بر ثبات در خاورمیانه، هزینه‌ها برای غیرنظامیان در عراق، پادشاهی متحد، ایالات متحده، و جاهای دیگر، اثرات بر تروریسم، اعتبار اطلاعات اطلاعاتی، و غیره) اندیشیده شد قضاوت کنند. اینکه هیچ سلاح کشتار جمعی یافت نشد به طور خودکار به این معنا نیست که آن‌ها بدون یکپارچگی عمل کردند. همچنین، در واقع، این پیشنهاد که آن‌ها آگاهانه از اطلاعات نادرست در رسیدن به تصمیمشان استفاده کردند — چرا که این صرفاً این سؤال را مطرح می‌کند که چه چیزی واقعاً تعهدشان به جنگ را اگر این اطلاعات نبود هدایت کرد. این روشن نیست که آن سؤال، در زمان نگارش، به طور کامل حل شده باشد؛ اما آنچه قطعاً می‌دانیم نشان نمی‌دهد که ابعاد متعدد مسئله با دقت زیادی وزن شده باشند. اگر مجموعه‌ی عمیق‌تر، کمتر عمومی، از اهداف وجود داشت، به نظر می‌رسد این اهداف بیشتر و بیشتر بعید باشد که اعتبار یا اعتبار بیشتری از آنچه ادعا می‌کردند دنبال می‌کنند داشته باشد.

ابعاد مختلف واقعیت‌ها بر قضاوت‌ها درباره‌ی میزانی که فضائل معین — مانند تساهل، تیزبینی، دوراندیشی، پیش‌بینی خلاقانه، مسئولیت سیاسی، صداقت، یا شجاعت — نشان داده شده‌اند تأثیر می‌گذارند و مجموع این ابعاد مختلف به قضاوت‌هایی درباره‌ی هر دوی یکپارچگی سیاسی (در رابطه با نقش‌هایی که بازی کردند و مسئولیت‌هایی که کوشیدند برآورده کنند) و شخصیت عامل به طور کلی‌تر کمک می‌کند، چرا که جنبه‌هایی از قضاوت یا اعتقاد شخصی به پر کردن شکاف‌های بین چنین واقعیت‌ها و ملاحظاتی و پاسخ‌ها و تصمیمات فردی کمک می‌کنند. از آن قضاوت‌ها ستایش و سرزنش، شرافت و شرم ناشی می‌شود. بخشی از حس ما از یکپارچگی فردی مربوط به اینکه رهبر کدام حسابرسی رفتار را می‌پذیرد و آیا در ستایش آن‌ها شادی و در تحقیرشان بی‌شرافتی و شرم می‌یابد، به جای اینکه فقط ناراحتی از عدم احترام به دیگنیتاسش را احساس کند. بی‌تفاوتی نسبت به نحوه‌ی دیده شدنمان توسط کسانی که هزینه‌ی اعمالمان را تحمل می‌کنند — ندادن وزن اخلاقی به آن مجموعه از واقعیت‌ها — باید در ارزیابی ما نیز جای داشته باشد. تحقیر قضاوت دشمنانمان گاهی (در جنگ شاید اغلب) موجه است، اما کمبود رحمت، خیرخواهی، یا انسانیت مشترک نسبت به شکست‌خوردگان ممکن است همچنین به عنوان نقصی عمیقاً اخلاقی و شرم‌آور تلقی شود.

با درک کنشگری سیاسی به این شکل است که می‌توانیم منشأ محدودیت‌های اخلاقی بر کنش سیاسی را بشناسیم، حتی اگر روشن باشد که چنین محدودیت‌هایی برای تفسیر باز هستند. با این مدل، آنچه به عنوان عمل کردن خوب حساب می‌شود به شدت به زمینه و آنچه از نظر سیاسی ممکن است بستگی دارد؛ آنچه از نظر سیاسی ممکن است بستگی به آنچه عاملان سیاسی می‌توانند در محدوده‌ی گسترده‌ای از محدودیت‌های علّی به وجود آورند دارد؛ و آنچه عاملان می‌توانند به وجود آورند به نوبه خود هم به توانایی‌ها و اهداف عاملان و هم به دامنه‌ی ملاحظاتی که در شکل دادن و دنبال کردن آن اهداف به کار می‌برند بستگی دارد. برخلاف نوع دستورات مطلق سنت اخلاقی مسیحی که نظریه‌ی سیاسی لیبرال را تا این حد تحت تأثیر قرار داده است (با ممنوعیت‌هایی بر دسته‌های معینی از اعمال، مانند کشتن، دروغ گفتن، تقلب کردن، و از این قبیل)، این روایت محور به رفتار سیاسی، کنشگری سیاسی را بر حسب فضائل، یکپارچگی، و توانایی‌های کسانی که در سیاست عمل می‌کنند می‌فهمد. آنچه اجرای سیاست‌مدار خوب را به هم

پیوند می‌دهد نه یک قانون اخلاقی سخت و نه پیامدگرایی است؛ بلکه درجه‌ای از یکپارچگی شخصیت به عنوان یک بازیگر در سیاست و تعهدات و اجراهایی است که از این جایگاه ناشی می‌شوند.

به دلایل مختلف پیچیده، از جمله تغییرات کاملاً بنیادی در ماهیت تأمل، یکپارچگی زندگی خوبی که در آن اخلاق و سیاست به راحتی پیوند می‌خورند به نظر می‌رسد آرزویی آرمانی باشد. این به معنای توصیه به رها کردن فضائل و ملاحظات شخصیت نیست، بلکه بیشتر برای شناخت اینکه جامعه‌ی مدرن به سادگی بیش از حد کثرت‌گرا و پراکنده است تا زبان اخلاقی یکپارچه و منسجمی که سیاست و اخلاق را به هم وصل کند فراهم سازد. علاوه بر این، آنطور که وبر استدلال کرد، عناصری از شانس محض و قضا و قدر در سیاست، به ویژه در رابطه با نتایج وجود دارند، و آن عدم قطعیت دلایل قوی برای قرار دادن بیشترین وزن بر اجتناب از عواقب معین — انواع معینی از آسیب یا تعارض — به عنوان یک مطالبه‌ی اخلاقی اساسی در سیاست فراهم می‌آورد. شاید هیچ آرمانی از شکوفایی انسانی که بتواند حمایت جهانی را جلب کند وجود نداشته باشد، اما شکست‌های حکومت انسانی راحت‌تر قابل شناسایی هستند. گرسنگی؛ بی‌رحمی؛ ناامنی؛ نبود مراقبت‌های بهداشتی، مسکن، و آموزش اساسی، و از این قبیل، در برابر عبور از یک آستانه‌ی پایه برای رفاه انسانی مقاومت می‌کنند حتی اگر یک ایده‌آل نهایی را مشخص نکنند، و چنین واقعیت‌هایی برای کسانی که ادعا می‌کنند با وجدان در سیاست عمل می‌کنند روز به روز مرتبط‌تر شده‌اند.

رهبران سیاسی تا درجات بیشتر یا کمتر در یک فرهنگ سیاسی (با درجات بیشتر یا کمتر از عینیت) زندگی می‌کنند که عنصری اساسی برای حس خود به عنوان دارای جایگاه در میان همتایانشان فراهم می‌آورد. ما نباید ساده‌لوحانه درباره‌ی یکپارچگی اخلاقی رهبران سیاسی باشیم — بعضی‌ها بدون شک افراد بسیار ناخوشایندی هستند — و همانطور که در فصل‌های بعد خواهیم دید، اعمال قدرت می‌تواند فشار قابل توجهی بر یکپارچگی مردم وارد کند. علاوه بر این، نباید ساده‌لوحانه درباره‌ی استانداردهای یکپارچگی‌ای که مناسب است اعمال کنیم باشیم. موفقیت در سیاست معمولاً نیاز به درجه‌ای از بی‌رحمی در دنبال کردن قدرت دارد: اتحادهای تاکتیکی

باید شکل بگیرند و به صورت تاکتیکی شکسته شوند، دوستی‌های عمیق در سیاست مدرن نادر هستند چون هزینه‌هایی که می‌توانند بر دنبال کردن بلندپروازی تحمیل کنند و اغلب باید با مکر نسبت به مخالفان عمل کرد که به راحتی با هنجارهای لیبرال آشتی‌پذیر نیست. ناراحت‌کننده‌تر این واقعیت است که اعمال سیاست‌مداران پیامدهای عمیقی برای شهروندان خودشان دارند و اغلب برای شهروندان دولت‌های دیگر. حداقل بعضی از اوقات سیاست‌مداران باید به شیوه‌هایی عمل کنند که هزینه‌ی جان می‌دهند، آینده‌ی مردم را آسیب می‌زنند، برخی را فقیر و دیگران را ثروتمند می‌کنند، و به شدت تجربیات افراد در دولت‌های خودشان و دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهند. همانطور که وبر اصرار دارد، رفتارشان نمی‌تواند توسط کد سختی از دستورات اخلاقی مطلق ارزیابی شود. آن‌ها ممکن است دروغ بگویند، دسیسه بچینند، و تقلب کنند به شیوه‌هایی که حداقل برخی از منتقدان ماکیاولی با راه مطمئن به جهنم مرتبط می‌کنند، و در حالی که بعضی بدون شک چنین مقصدی را سزاوارند، ساده‌لوحانه است که فکر کنیم ممکن است در دنیای سیاسی عمل کرد بدون خطر داشتن برخی از این لکه‌ها یا گناهان. بر این اساس، قضاوت ما درباره‌ی اینکه آیا یک سیاست‌مدار با ننگ عمل کرد صرفاً با توصیف عمل یا پیامدهای ناشی از آن پوشش نمی‌یابد. ما باید بدانیم عامل با چه شخصیتی عمل کرد: باید تشخیص دهیم، یعنی، آیا ادعای اقتدار وجود داشت، آیا شخص با اقتدار الگوی عمل را برای دیگران تعیین کرد، و آیا عمل هم با آن اقتدار و اهدافش و هم با اهداف آورده شده به دفتر همخوانی داشت. شخص ممکن است با بی‌رحمی عمل کرده باشد، اما ممکن است این کار را با حس تناسب، مسئولیت، و اشتیاق انجام داده باشد؛ یعنی با حس حادی از ارزش اهدافی که اعمالش قرار بود تحویل دهد.

فیلسوفان سیاسی (و نمایشنامه‌نویسان) نگران مشکل «دست‌های آلوده» هستند — مواردی که هر چه کسی تصمیم بگیرد، اشتباهی مرتکب شده و خون بر دستانش است. این مشکل به وجود می‌آید چون گاهی سیاست‌مداران مسئولیت‌هایی دارند که مستلزم عمل کردن به شیوه‌هایی است که استانداردهای اخلاقی مهمی را نقض می‌کند. تنها آشنایی اجمالی با تاریخ، به عنوان مثال، سرویس‌های امنیت ملی کافی است تا تشخیص دهیم که مسئولیت‌های سیاست‌مداران برای حفاظت از دولت می‌تواند به عنوان ضمانتی برای درگیر شدن در فعالیت‌هایی تلقی شود که ممکن است حقوق اساسی اخلاقی و مدنی مردم (هم شهروندان و هم کسانی که خارج از دولت هستند) را

نقض کند. البته، سیاست‌مداران از چنین اختیاراتی برای طیف بسیار گسترده‌ای از اهداف استفاده کرده‌اند، با این اعتقاد بیش از حد مبتنی بر واقعیت که می‌توانند فعالیت‌هایشان را از بررسی عمومی محافظت کنند. اما این واقعیت که سیاست‌مداران در موقعیتی هستند که چنین تصمیماتی بگیرند این نکته را برجسته می‌کند که چنین انتخاب‌هایی اجتناب‌ناپذیرند. شکنجه‌ی مظنونان تروریست به شدت منفور است، اما ممکن نیست که به طور کامل فرصت آن را از بین برد، و وقتی آن فرصت با تهدید بزرگی برای جان شهروندان در یک دولت همراه می‌شود، کسی باید تصمیم بگیرد چگونه ادامه دهد. بحث پیرامون دولت آمریکا درباره‌ی استفاده از شکنجه در سال‌های اخیر نسبت به شورشیان افغان و عراقی، علی‌رغم اینکه ایالات متحده عضو کنوانسیون سازمان ملل علیه شکنجه است، انتخاب‌هایی را که صاحبان قدرت با آن‌ها روبرو هستند نشان می‌دهد و نشان می‌دهد که چقدر راحت سیاست‌مداران می‌توانند به اقدام به شیوه‌هایی متقاعد شوند که غیرانسانی هستند، بهره‌وری کمی دارند، و اثر غیرانسانی‌کننده بر همه‌ی درگیران دارند. مهم‌تر اینکه، نشان می‌دهد که ممنوعیت سازمان ملل نمی‌تواند فرصت شکنجه را از بین ببرد، و جایی که فرصت‌ها وجود دارند، قضاوت‌هایی باید انجام شود. می‌توانیم قوانینی درباره‌ی چگونگی گرفتن تصمیمات وضع کنیم و آن‌ها را در کنوانسیون‌های بین‌المللی تجسم بخشیم، اما سیاست‌مداران با چنین قضاوت‌هایی باید تصمیم بگیرند چه وزنی به چنین کنوانسیون‌هایی در شرایط خاصی که با آن روبرو هستند داده شود. گرایش سیاست‌مداران به فکر کردن اینکه با موردی واقعاً استثنایی روبرو هستند تنها یک نمونه از شکست شناختی است که اغلب با چنین تصمیماتی همراه است که منجر به نقض کنوانسیون‌ها می‌شود، اما این به این معنا نیست که هرگز موارد استثنایی وجود ندارد.

با این حال، دو روایتی وجود دارند که در آن‌ها نباید هیچ مشکلی از دست‌های آلوده وجود داشته باشد. یک پیامدگرای سخت‌گیر هزینه‌ها و منافع یک عمل را وزن می‌کند، و عمل درست عملی خواهد بود که سود کلی را به حداکثر می‌رساند (بر اساس برخی محاسبات مفید، رفاه، برآورده شدن ترجیحات، یا هر چیز دیگری). برای چنین محاسبه‌ای معنا ندارد که نگران هزینه‌هایی باشیم که برای دستیابی به نتیجه ضروری هستند اگر نتیجه در واقع بهینه باشد. در مقابل، یک دئونتولوگ سخت‌گیر یا متفکر مبتنی بر حقوق این دیدگاه را خواهد داشت که سیاست‌مداران صرفاً

وظیفه دارند به شیوه‌هایی عمل نکنند که حقوق شهروندان یا اعضای دولت‌های دیگر را نقض کند، و از این طریق قضاوت‌های شبه‌پیامدگرایانه‌ای را که ماکیاولی به نظر می‌رسد با اجازه دادن به فضیلت برای غلبه بر ارزش انجام می‌دهد حذف می‌کند. علاوه بر این، این دو موضع نشان می‌دهند که مشکل دست‌های آلوده با تلاش برای ترکیب دو جهان‌بینی غیرقابل مقایسه ایجاد می‌شود — یک دیدگاه دئونتولوگیک از حقوق و وظایف افراد، از یک سو، و یک دیدگاه پیامدگرایانه از اینکه سیاستمداران گاهی باید چگونه عمل کنند از سوی دیگر. با این حال، از آنجا که هر موضع اعتبار دیگری را انکار می‌کند، چیزی عجیب است در این فکر که آن‌ها برای ایجاد تنش ترکیب می‌شوند؛ که نشان می‌دهد تنها اگر آماده باشیم فکر کنیم که هم نتایج و هم محدودیت‌های دئونتولوگیک اهمیت دارند، مشکل داریم. اگر هر دو اهمیت دارند، پس هیچ‌کدام نمی‌توانند ادعا به مطلق بودن داشته باشند، و مشکل کاهش می‌یابد حتی اگر ناپدید نشود.

مردان و زنان در پست عمومی و زندگی سیاسی، به دلیل اختیارات و مسئولیت‌هایشان، گاهی ملزم هستند که (یا دستور می‌دهند) اعمالی را انجام دهند که شهروندان عادی و اخلاق روزمره محکوم می‌کنند. به طور خاص، ارتباط پست سیاسی با خشونت، که وبر بر آن تأکید می‌کند، به گونه‌ای است که سیاستمداران گاهی باید اعمالی را که به دیگران آسیب می‌زند یا آن‌ها را می‌کشد به حرکت درآورند، و باید این کار را انجام دهند اگر می‌خواهند پست سیاسی‌شان را انجام دهند. این به خاطر مسئولیت‌های خاص مرتبط با پستشان است که باید به این شکل عمل کنند؛ در حالی که، چون سیاستمداران باید، شهروندان عادی نیازی ندارند و نباید این کار را انجام دهند. این به این معناست که از آن‌ها (سیاستمداران) انتظار می‌رود به شیوه‌هایی که ما آن‌ها را ضد اخلاق می‌یابیم عمل کنند (یا دیگران را به عمل کردن ملزم کنند)، و به این معنا از آن‌ها خواسته می‌شود کاری انجام دهند که فکر می‌کنیم در خودش غلط است، حتی اگر برای کسی که آن پست را دارد عمل درستی باشد. مشکل دست‌های آلوده صرفاً این نیست که سیاستمداران در این موقعیت قرار می‌گیرند و باید چنین تصمیماتی بگیرند و چنین اعمالی انجام دهند اگر می‌خواهند به پست و مسئولیت‌های مرتبط با آن وفادار بمانند، بلکه این است که آن‌ها باید با این حال تشخیص دهند که با انجام این کار، کاری پشیمان‌کننده انجام داده‌اند.

مسئله‌ی پشیمانی مهم است. ما ممکن است موافق باشیم که آنچه باید انجام شود باید انجام شود، و علاوه بر این هزینه‌هایی که انجام آن بر کسانی که تصمیم می‌گیرند و کسانی که آنچه باید انجام شود را انجام می‌دهند تحمیل می‌کند را بشناسیم. برخلاف پیامدگرایی سخت‌گیرانه، که در آن اعمال درست هستند اگر منجر به ترازی از خیر شوند (و در آن جایی برای پشیمانی نیست، که از نظر اخلاقی به خود رنجاندن خواهد بود)، می‌توانیم به ایده‌ای چسبیده بمانیم که انجام بهترین و مسئولانه‌ترین کار ممکن است با این حال آسیب‌ها و هزینه‌های اخلاقی (نه فقط بر قربانیان بلکه همچنین بر مجریان) تحمیل کند که عقلانی است از آن‌ها پشیمان باشیم. کسی که به این شکل عمل می‌کند پس از گرفتن تصمیم به عمل کردن، هزینه‌های اخلاقی تحمیل شده را صرفاً رد نمی‌کند؛ بلکه، بخشی از آنچه اقدام کردن با وجدان است این است که آن هزینه‌ها را بشناسیم، از اینکه باید پرداخت شوند پشیمان باشیم، آن‌ها را به عنوان هزینه‌هایی ببینیم که تا حدی توسط عامل پرداخت می‌شوند، و تشخیص دهیم که انتخاب در برخی معناها تراژیک است. رهبران سیاسی گاهی ملزم هستند به شیوه‌هایی عمل کنند که آن‌ها را از برخی جهات به عنوان انسان کمتر می‌کند، نه فقط در نظر دیگران (چرا که ممکن است هرگز ندانند) بلکه در نظر خودشان. پشیمانی‌شان خودشکنجه‌گرایی نیست — بدشانسی آن‌هاست که با موقعیت خاصی روبرو شدند، و بنابراین مجبور شدند به شیوه‌هایی عمل کنند که از برخی جهات برای خودشان ضد اخلاق است. هرچند ماکیاولی تمایل دارد گسستگی بین فضیلت و ارزش را جشن بگیرد، او گاهی آن لحظه را می‌شناسد که در آن آنچه ما در برخورد با انسانیت آشفته انجام می‌دهیم تهوع‌آور است.

این کار ما حقوق سیاسی‌مان را انکار نمی‌کند، و آن‌ها را به اصول اخلاقی تابع نمی‌کند. برعکس، بر این نکته تأکید می‌کند که اخلاق معمولی ما را در چنین مواردی به نتیجه نمی‌رساند، و فضیلت سیاسی باید آن کار را مسئولانه و با تناسب انجام دهد، حتی در حالی که می‌شناسد که نتیجه نمی‌تواند از آسیب رساندن به فرد (به دلیل آنچه باید به دیگران بکند) به نوعی اجتناب کند.

با چنین نگاهی به اخلاق سیاسی باید کنشگری سیاسی و تصمیم‌گیری را موضوعی از قضاوت درباره‌ی اینکه موقعیت سیاسی چه چیزی را می‌طلبد و داشتن شخصیتی برای گرفتن آن قضاوت‌ها، پیش بردن آن‌ها، و پذیرش مسئولیت آن‌ها بدانیم. به عنوان مردمی با تعهد سیاسی باید به این سؤال اساسی بپردازیم که چه چیزی در (زندگی) سیاسی باید برای دستیابی به آن مبارزه

کنیم. باید در تعهد به آن مبارزه از اینکه نمی‌توان به طور کامل بدون هزینه برای دیگران به آن دست یافت پشیمان باشیم. ناتوان شدن توسط پشیمانی نامناسب و خودساختار خواهد بود، اما به حساب آوردن این هزینه‌ها به عنوان کاملاً ملغی شده توسط منافع این خواهد بود که فاقد حس واقعی از قیمتی که کشمکش و ضعف انسانی و شر بر دنیا تحمیل می‌کند و حس واقعی ارزش کالاهای انسانی که برای آن‌ها مبارزه می‌کنیم باشیم. این ادعای مصونیت از واقعیت‌های معینی خواهد بود که ما، به عنوان انسان‌هایی همچنین به عنوان سیاست‌مداران، باید نسبت به آن‌ها باز بمانیم. نتایج و هزینه‌ها به علاوه‌ی هنجارها و اصول باید قضاوت عامل را آگاه کنند، اما این قضاوتی درباره‌ی اینکه برای سیاست‌مدار در آن موقعیت و با مسئولیت‌هایی که دارد چه کاری درست و مناسب است باقی می‌ماند. آن مسئولیت‌ها صرفاً هیچ ادعای دیگری را لغو نمی‌کنند، نه کمتر از تعهدات سیاسی مبتنی بر حس مسئولیت و تناسب وبر، که خودشان توسط تعهدات به ارزش‌های عمیق انسانی تغذیه و با آن‌ها درآمیخته هستند. دستور دادن به مظنونان تروریست فراری برای تیراندازی به آن‌ها از ترس اینکه از خود به عنوان بمب‌های انسانی استفاده کنند، با امید به نجات دیگران می‌کشد؛ اما این تصمیم صرفاً یک تصمیم کمی یا توازنی نیست. این درباره‌ی احتمال و خطر اشتباه کردن نیست (هرچند این مهم است)؛ این تصمیمی است که در آن تمام عظمت انجام برخی از همان چیزهایی که برای جلوگیری از آن‌ها مبارزه می‌کنیم باید با ما بماند و، حتی اگر درست عمل کنیم، انجام این کار باید ما را در درجه‌ای کاهش یافته رها کند. به این معنا، فضیلت سیاسی نه تنها در زندگی خوب ریشه ندارد، بلکه در ذاتش در معرض خواسته‌هایی است که ممکن است برخی از محبوب‌ترین تعهدات ما را به خطر بیاندازد.

تصمیمات سیاسی سخت باید دقیقاً به همین شکل تجربه شوند. آنچه باید ما را از میان آن‌ها عبور دهد تعهد ما به آنچه ارزش دارد یا ارزش ندارد انجام دهیم یا بخواهیم است، قضاوت‌های بازتابی ما درباره‌ی مرتبط یا نامربوط بودن واقعیت‌های معین، احساس همراه مسئولیت برای اعمال خود، و پاسخگویی به مطالبات موقعیت. آنچه آن قضاوت‌ها را روشن نگه می‌دارد ظرفیت خودمان برای تأمل است؛ خویشتن‌داری ما نسبت به احساساتمان؛ شناخت ما که این با ارجاع به ثبات اراده و نیت کنشگری‌مان است که موفقیت یا شکست اعمالمان باید قضاوت شود؛ توانایی ما در ارجاع اراده و قضاوتمان به کسانی که مسئولیت‌های مشابهی دارند و درباره‌ی ما آنطور که معتقدیم باید

خودمان را قضاوت کنیم، قضاوت خواهند کرد؛ شناخت ما که دیگران ممکن است موقعیت را بر اساس اضطراب‌ها و نگرانی‌های خودشان اغراق یا به گونه‌ای دیگر تحریف کنند؛ و توانایی ما در ماندن غمگین از آنچه با این حال باید انجام دهیم. اگر اجتناب‌ناپذیر است که سیاست‌مداران گاهی مجبور شوند انتخاب‌های سختی کنند که هزینه‌های تراژیکی بر برخی مردم تحمیل می‌کند با هدف اجتناب از چیز بدتری، پس هم حیاتی است که مردمی در قدرت داشته باشیم که بتوانند چنین تصمیماتی بگیرند و هم این است که این مردم چنین تصمیماتی را سبک‌سرانه نگیرند. همانطور که ویلیامز اشاره کرده است، «تفکر ثمربخش باید به جنبه‌هایی از نظام سیاسی معطوف شود که احتمال کمتری کند که تنها افرادی که جذب حرفه‌ای می‌شوند که بدون تردید شامل برخی از این اعمال (ناخوشایند) می‌شود، افرادی باشند که به اندازه‌ی کافی گرایش به ناخوشایند یافتن آن‌ها ندارند.» طراحی نهادی شروع به اهمیت زیادی کردن می‌کند.

این پیشنهاد قطعاً دستور کار تعیین می‌کند، اما حداقل پنج عامل وجود دارند که ایفای مطالبه‌ی ویلیامز را دشوار می‌سازند.

اول، ماهیت نوآورانه‌ی رهبری سیاسی و اینکه چگونه کسی یک عمل را پیش می‌برد، تأثیر می‌گذارد بر اینکه آیا عمل نتیجه می‌دهد و مشروعیت دارد، و می‌تواند منجر شود به اینکه کسی به اصالت اراده‌ی سیاسی‌اش وزن بیشتری نسبت به ملاحظات حقوق دیگران و اهمیت رعایت محدودیت‌های قانون می‌دهد. به ویژه در شرایط سیاسی به سرعت در حال تغییر، که بقای نظام سیاسی در خطر است، نوآوری ممکن است بیش از حد معمول لازم باشد و عناصر تعدیل‌کننده و محدودکننده در نظام ممکن است به شکل قابل توجهی شکننده‌تر باشند.

دوم، تفاوت‌های بین کسب قدرت، نگه داشتن آن، و اعمال آن برای رهبری حیاتی هستند (هرچند شرایطی که نظام سیاسی در آن قرار دارد به همان اندازه مهم است). خصایلی که کسب قدرت را تضمین می‌کنند لزوماً توانایی خوب حکومت کردن را نمی‌دهند. در نظام‌هایی که مشمول رقابت سیاسی هستند، سیاست‌مدارانی که به دفتر دست یافته‌اند همیشه برخی انگیزه‌ها دارند که از موقعیتشان برای تثبیت موضعشان و دور کردن رقبا استفاده کنند. جانشینی موروثی خطرات متفاوتی دارد، اما معمولاً شامل آموزش سیستماتیک در جلب رأی مردمی رقابتی همراه با مبارزه

برای رسیدن به بالای یک سازمان سیاسی و علاقه‌ی قوی به استفاده از منابع دفتر برای افزایش شانس‌های خود برای حفظ برتری در نظام سیاسی نمی‌شود.

عامل سوم این است که ماهیت قانون‌مند پست سیاسی هم مجموعه‌ای از محدودیت‌ها بر رفتار و هم مجموعه‌ای از مجوزها ارائه می‌دهد. مهم‌تر از همه، قوانین گاهی به سیاست‌مداران اجازه می‌دهند به شیوه‌هایی عمل کنند که اعضای عموم نمی‌توانند. اینکه چنین مجوزهایی وجود دارند وظیفه‌ی عمل مسئولانه را لغو نمی‌کند؛ اما برای برخی افراد می‌تواند تأثیر فرساینده‌ای بر حسشان از اینکه باید چگونه عمل کنند داشته باشد. داشتن قدرت بر دیگران می‌تواند احساسی هیجان‌انگیز با پیامدهای وحشتناک باشد.

چهارم، همانطور که دیدیم، مشکلاتی پیش می‌آیند که فرهنگ سیاسی از فرهنگ عمومی گسترده‌تر جدا می‌شود. کنش سیاسی ممکن است درباره‌ی تعهد و آرمان باشد، اما درباره‌ی مشروعیت و قضاوت هم هست. هر چه مشروعیت کنش سیاسی بیشتر به نخبگان سیاسی کوچکی ارجاع داده شود، و هر چه گروهی که در آن تصمیمات مورد بحث و ارزیابی قرار می‌گیرند محدودتر باشد، احتمال اینکه آن نخبگان تصمیماتی سرکشانه بگیرند بیشتر است.

در نهایت، همانطور که در فصل ۱۰ بیشتر در موردش بحث می‌کنم، طراحی نهادی موضوع سیاست است؛ فعالیتی نیست که از آن عایق‌بندی شده باشد. به همین دلیل نمی‌تواند نقطه‌ی ارشمیدوسی برای ساختار بخشیدن به حوزه‌ی سیاسی فراهم آورد.

در مجموع، این عوامل یافتن «سیاست‌مدارانی که به ایده‌ای که اعمالی وجود دارند که از نظر اخلاقی ناخوشایند هستند حتی وقتی از نظر سیاسی توجیه می‌شوند، چسبیده بمانند» را دشوار می‌کنند. تنها کسانی که به انجام امر اخلاقاً ناخوشایند وقتی واقعاً ضروری است، بی‌میل یا گریزان هستند، شانس زیادی برای انجام ندادن آن وقتی ضروری نیست دارند. با این حال، سیاست به ذات خود مردم را در موقعیت‌های دشوار و پیچیده‌ای قرار می‌دهد و آن‌ها باید شخصیت درستی داشته باشند تا انتخاب‌های مسئولانه و متناسب کنند. این موضوع تلاش برای اطمینان از این است که مردم با وجدان عمل کنند؛ که نهادهایی نداشته باشیم که احتمال داشتن شخصیت درست توسط آن‌ها را کاهش دهد؛ که رژیم‌های سیاسی داشته باشیم که در آن‌ها کسانی که در قدرت هستند توسط

مردان و زنانی خدمت می‌شوند که استقلال قضاوت معینی را حفظ می‌کنند؛ و که این دوایر داخلی خودشان مورد پرسش‌خواهی قرار گیرند.

فصل پنجم

آیا قدرت ناگزیر فساد می‌آورد؟

موفقیت در سیاست در گرو بخت و اقبال است. برخی سیاستمداران نیت خیر دارند اما هرج‌ومرج می‌آفرینند؛ برخی دیگر با انگیزه‌هایی بسیار کمتر ستودنی، کشورهایی را اداره می‌کنند که صلح، ثبات، و رفاه را برای شهروندانشان به ارمغان می‌آورند. این که مردان و زنان خوب شکست می‌خورند در حالی که بدان پیروز می‌شوند، آشفته‌کننده است؛ اما نگران‌کننده‌تر این ادعاست که هر کس قدرت سیاسی را در دست بگیرد، فضایلش به شیوه‌هایی متمایز آزموده خواهند شد—و اغلب ناکافی خواهند یافت. دلایل بسیاری وجود دارد که چرا مردم در سیاست بد عمل می‌کنند، اما دو نظریه‌ی بسیار ناراحت‌کننده این‌اند: اول اینکه در فرایند کسب و/یا اعمال قدرت سیاسی، احتمال اینکه آن قدرت به خوبی اعمال شود به‌شدت کاهش می‌یابد؛ و دوم اینکه کسانی که به اعمال قدرت کشیده می‌شوند ذاتاً تمایل دارند آن را به‌بدی اعمال کنند.

در هر دو نظریه، رفتار خوب در سیاست استثنا خواهد بود، نه قاعده. اگر خوب عمل کردن استثنا باشد نه قاعده، این پرسش‌های جدی درباره‌ی نقشی که به سیاست می‌دهیم مطرح می‌سازد. باید نتیجه بگیریم که منصب عمومی مسئولیتی بیش از توان اغلب مردان و زنان برای تحمل خوب آن است، و باید بکوشیم دامنه‌ی این مناصب و اختیاراتشان را به هر قیمتی محدود و به حداقل برسانیم. نتیجه‌گیری بدبینانه‌تری پدیدار می‌شود اگر فکر کنیم قدرت تنها از منصب دارنده‌اش نشأت نمی‌گیرد، بلکه از ویژگی‌ها و توانایی‌های شخصی مردان و زنان خاص هم سرچشمه می‌گیرد. نویسندگان از هومر به بعد پذیرفته‌اند که بخشی از آنچه مردان (و بسیار دیرتر، زنان) را توانمند می‌سازد، احترامی است که توانایی‌هایشان فرمان می‌دهد. همان‌طور که شاعر در آغاز بیوولف می‌گوید: «رفتاری که مورد تحسین است، در همه‌جا راه رسیدن به قدرت در میان مردم است.» بنابراین ادعای اینکه قدرت فاسد می‌کند، بسیار آشفته‌کننده است، چراکه دلالت می‌کند که همان ویژگی‌هایی که قدرت ایجاد می‌کنند، در اعمال آن ممکن است فاسد شوند یا نابود گردند.

این ایده که در دارا بودن و اعمال قدرت سیاسی چیزی وجود دارد که به‌خودی‌خود به‌طور منظم احتمال اعمال خوب آن را از بین می‌برد، به‌مراتب نگران‌کننده‌تر از این ایده است که کسانی که به سیاست جذب می‌شوند افرادی ضعیف، آشفته، یا به شکلی دیگر بزهکارند؛ زیرا دلالت می‌کند که فساد سرنوشتی است که حتی بهترین‌ها هم از آن مصون نیستند. نظریه‌ای که می‌گوید قدرت ضعیفان را جذب می‌کند کمتر نگرانم می‌کند؛ چراکه هرچند نگرانی‌هایی درباره‌ی انگیزه‌های سیاستمداران و دارندگان مناصب عمومی وجود دارد، روشن نیست که بتوان واقعاً استدلال کرد که آن‌ها به‌عنوان یک گروه شغلی به‌گونه‌ای متمایز منحرف هستند. گمان می‌کنم آن‌ها صرفاً به‌طور مشخصی انسانی هستند.

ماهیت این پیش‌فرض کلاسیک که قدرت فاسد می‌کند و نگرانی‌ها درباره‌ی ماهیت مطلق برخی اشکال حکمرانی سیاسی، محور این فصل است. برای بررسی این مسائل، باید ابتدا تعریف کنم منظور از فساد آوردن قدرت برای کسانی که آن را اعمال می‌کنند چیست، و این مستلزم شناختن این است که فساد تنها زیرمجموعه‌ای از روش‌هایی است که قدرت می‌تواند از آن سوءاستفاده شود. دومین خط پرسش از این شناخت آغاز می‌شود که با توسعه‌ی دولت‌های مشروطه‌ی مدرن و مشارکت دموکراتیک در پی روشنگری، قدرت مطلق پدیده‌ای نادرتر شده، که این پرسش را مطرح می‌کند که آیا چنین دولت‌هایی باید همان نگرانی‌هایی داشته باشند که سنت کلاسیک را برمی‌انگیخت. در پایان، ریشه‌های انگیزه‌ی سیاسی را تحلیل می‌کنم که مجموعه‌ای از تنش‌های پایدار میان ماهیت قدرت سیاسی و انگیزه‌های کسانی که به آن آرزو می‌بندند را آشکار می‌سازد.

«چگونه یک پادشاهی می‌تواند امری منظم باشد، وقتی یک پادشاه اجازه دارد هر کاری دلش بخواهد بکند، بدون اینکه در برابر کسی پاسخگو باشد؟ مردی را پادشاه کن، حتی اگر اخلاقی‌ترین انسان دنیا باشد، شیوه‌های متداول تفکرش را رها می‌کند. تمام مزایای موقعیتش در او گستاخی متکبرانه می‌پروراند، و حسادت به‌هرحال در طبیعت انسانی ریشه دارد... حالا ممکن است فکر کنی که یک حاکم مطلق ناگزیر از حسادت رها است، چراکه هیچ چیز خوبی نیست که نداشته باشد، اما در واقع نگرش طبیعی‌اش نسبت به مردمش عکس آن چیزی است که انتظار داری. از وجود بهترین‌ها ناراحت می‌شود، در حالی که بدترین‌ها او را خوشحال می‌کنند.»

توصیف هرودوت نتیجه‌ی یووِنال را دامن می‌زند که «تعداد کمی از پادشاهان بدون زخم‌های خونین به نزد پسرداماد سرس [هادس] می‌روند؛ تعداد کمی از جباران از مرگی وحشتناک می‌گریزند»، که به‌طور دلگرم‌کننده‌ای نشان می‌دهد که شکست شخصیت، مجازات را به‌عنوان امری بدیهی به دنبال دارد. نظر اینکه سلطنت تأثیر ویرانگری خاصی بر شخصیت فرد دارد قدرت خود را در طی قرن‌های بعد حفظ کرد. ویلیام گادوین کمی قبل از اعدام لویی شانزدهم نوشت که این نظر به عبارت رایجی تبدیل شده است: «هر پادشاهی در دلش یک مستبد است.» این داوری، دست‌کم در مورد گادوین، به اندازه‌ای که این عبارت نشان می‌دهد سطحی نیست. او فرض نمی‌کند که تنها کسانی که استبداد در دلشان است پادشاه می‌شوند و از این رو مستبد می‌شوند، بلکه بیشتر این است که استبداد چیزی است که سلطنت در دل فرد وارد می‌کند. این همان احساسی است که هرودوت از طریق اوتانس بیان می‌کند، و در حالی که دیدگاه میشل دو مونتنی درباره‌ی پادشاهی تا حدی همدلانه‌تر است، او نیز نتیجه می‌گیرد که موقعیت پادشاه موقعیتی است که خودداری در حکمرانی را به‌ویژه دشوار می‌کند: «می‌توانم نارسایی‌های بیشتری را در پادشاهان نسبت به آنچه مردم معمولاً می‌بخشایند، ببخشایم، با در نظر گرفتن وزن وحشتناک منصبشان که مرا مات می‌کند. دشوار است که چنین قدرت نامتناسبی با حس تناسب عمل کند.» مشکلات بیشتری پدیدار می‌شوند چراکه، در حالی که ماهیت منصبشان ممکن است توانایی و خودکنترلی فوق‌العاده‌ای بطلبد، پرورش پادشاهان کمترین احتمال را دارد که آن‌ها را برای این کار آماده کند. مونتنی پیشنهاد کارنئادس را می‌پذیرد که پادشاهان تنها در اسب‌سواری می‌توانند برتری داشته باشند، زیرا در هر رقابتی با سایر مردان، زیردستان حاکم ترجیح می‌دهند شکوه خود را قربانی کنند تا اینکه شکوه پادشاهشان را به چالش بکشند، در حالی که یک اسب نه متملق است و نه درباری!

با این حال، مسیر از سلطنت به استبداد خودبه‌خود آشکار نیست، و نظریه‌ها فراوانند. برخی نویسندگان ادعا می‌کنند که فرصت‌هایی که سلطنت ایجاد می‌کند چنان است که وسوسه‌ی بهره‌برداری از آن‌ها برای منفعت شخصی اغلب بر همه چیز غالب می‌شود. دیگران خاطرنشان می‌کنند که واکنش دیگران (به‌ویژه درباریان و مشاوران) به پادشاه قضاوتش را تحریف می‌کند، چراکه تنها آنچه مردم باور دارند پادشاه می‌خواهد بشنود، یا آنچه در منافع کسانی است که

می‌کوشند بر او تأثیر بگذارند به او می‌گویند. تملق و تظاهر می‌توانند پادشاهان را به بیش از حد ارزش‌گذاشتن به قضاوت خودشان وادارند، از آن‌ها طعمه‌ی کسانی سازند که تملقشان می‌گویند، و بر اساس اطلاعات بسیار ناکافی و نادرست عمل کنند. این پیشنهادها در ادبیات روشنگری درباره‌ی پادشاهی رایج هستند. کمتر رایج، اما قطعاً موجود، ادعای بنیادی‌تری است که نابرابری میان حاکم و تحت‌حکومت اطمینان می‌دهد که شکست شناختی در قضاوت، سرنوشت اجتناب‌ناپذیر حاکم است، و خشم خاموش و مقاومت سرنوشت کسانی است که تحت‌حکومت‌اند.

لُرد اکتون به‌طور معروفی ادعا کرد که «قدرت تمایل به فساد دارد و قدرت مطلق مطلقاً فاسد می‌کند.» او ادامه می‌دهد: «مردان بزرگ تقریباً همیشه مردان بدی هستند، حتی وقتی نفوذ به‌کار می‌برند نه اقتدار: حتی بیشتر وقتی تمایل یا قطعیت فساد از طریق اقتدار را هم اضافه کنی.» اما اکتون در واقع یک پرونده‌ی خاص درباره‌ی داوری تاریخی می‌گشاید. دغدغه‌ی اصلی‌اش انکار این است که گاهی لازم است کسانی که حکومت می‌کنند بد باشند و قضاوت نسبی‌گرایانه‌ی مرتبط با آن که «منصب صاحب آن را تقدیس می‌کند»، به‌نفع دیدگاهی از تاریخ که به‌طور مطلق داوری می‌کند. «یکپارچگی خدشه‌ناپذیر قانون اخلاقی، برای من، راز اقتدار، شأن، و سودمندی تاریخ است.» پس استدلال اکتون واقعاً برای چیزی است که او آن را «تاریخ وجدانی» می‌نامد در مقابل «تاریخ عذرخواهانه.» با این حال، شگفت‌انگیز است که استدلال برای این ادعایش که قدرت تمایل به فساد دارد هرگز واقعاً تبیین نشده، به‌ویژه از آنجا که پیشنهادش مبنی بر اینکه اقتدار خود فاسد می‌کند رویکرد همدلانه‌تری را پیشنهاد می‌کرد.

داوری درباره‌ی رفتار سیاسی به این بستگی دارد که چگونه باید اصطلاحات قدرت و فساد را درک کنیم. به معنای گسترده‌اش، قدرت به توانایی ایجاد اثر اشاره دارد؛ نوعی علیّت در دنیای اجتماعی است. در دل این تعریف گسترده زیرمجموعه‌ای از موارد قرار دارد که در آن‌ها توانایی ایجاد اثر به این بستگی دارد که بتوان دیگران را وادار کرد کارهایی انجام دهند که در غیر این صورت انجام نمی‌دادند، و برای این کار می‌توان از دامنه‌ای از منابع، از اقناع، از طریق پیشنهادها، تا اجبار بهره برد. کنترل چنین منابعی ممکن است از منصب رسمی‌ای ناشی شود که فرد در یک نظام سیاسی دارد، یا از ویژگی‌های شخصی، وفاداری‌ها، یا توانایی‌های فرد (در موارد شدید، زور فیزیکی خام) سرچشمه بگیرد. در شناسایی اینکه چرا قدرت ممکن است تمایل

داشته باشد کسانی را که آن را اعمال می‌کنند فاسد کند، دو تمایز مرتبط هستند: قدرت برای/قدرت بر و با محدودیت/بدون محدودیت. «قدرت برای» به توانایی‌های رسیدن به اهداف فرد اشاره دارد؛ در حالی که «قدرت بر» به توانایی وادار کردن مردم به انجام کارهایی که در غیر این صورت انجام نمی‌دادند مربوط می‌شود. «قدرت بر» شکل نگران‌کننده‌تر قدرت تلقی می‌شود؛ آنچه نگران‌کننده است نه قدرت فی‌نفسه، بلکه روش‌های خاصی است که برای وادار کردن مردم به انجام کارهایی که در غیر این صورت انجام نمی‌دادند استفاده می‌شود. مرتبط با این، موضوع دوم درباره‌ی گستره یا محدودیت برتری یک شخص بر دیگری است که در بسیاری جهات پرسش مهم‌تر است.

یک عنصر حیاتی در داشتن قدرت بر دیگری داشتن توانایی غلبه بر مقاومت آن‌هاست. قدرت زمانی افزایش می‌یابد که رابطه‌ی سلطه بر شدیدترین مقاومت غلبه کند. همان‌طور که توانایی مقاومت به‌طور منظم تضعیف یا شکسته می‌شود، قدرت می‌تواند با هزینه‌های نسبتاً کم و محدودیت‌های اندک اعمال شود. علاوه بر این، تابع کردن دیگران به اراده‌ی فرد—نه صرفاً موافق کردن آن‌ها در جهتی با آن اراده—یا ابزار اراده‌ی فرد ساختن آن‌ها از طریق خم کردن یا شکستن اراده‌ی آن‌ها و غلبه بر مقاومتشان، نوع متفاوتی از برتری نسبت به اقناع یا ارائه‌ی پیشنهادها ایجاد می‌کند. کسانی که در قدرت هستند دیگر صرفاً بر اعمال دیگران تأثیر نمی‌گذارند، بلکه آن‌ها را مجبور می‌کنند بر خلاف میلشان خدمت کنند. علاوه بر این، قدرت حکمرانی بر دیگران سلسله‌ای از برخوردها نیست که در آن هر شرکت‌کننده‌ای ممکن است برنده باشد، بلکه رابطه‌ای است که در آن برتری بر دیگری منظم و تضمین شده است. هر چه این رابطه گسترده‌تر باشد، سلطه کامل‌تر و منظم‌تر است.

وقتی نویسندگان نگرانی‌هایشان را درباره‌ی تمایل قدرت به فساد بیان کرده‌اند، بیشتر در ارتباط با قدرت مطلق این کار را کرده‌اند. چیزی مطلق است که کامل، جدا، یا رها از نقص یا تخصیص باشد. قدرت مطلق دقیقاً نسبی یا مشروط نیست. با این حال، علی‌رغم ادبیات موجود، دلایلی برای تردید وجود دارد که آیا چنین چیزی مانند قدرت مطلق اعمال‌شده توسط یک فرد وجود دارد. بیشتر احتمال دارد که این خیالی ادبی باشد، چراکه کسانی که حکومت می‌کنند برای حکومت

کردن به دیگران نیاز دارند. پس نسخه‌ی قابل قبولی از این ادعا که قدرت یک نفر بر دیگری می‌تواند مطلق باشد چیست؟

قدرت من بر شخص دیگری وقتی مطلق است که بدون محدودیت باشد، اما «بدون محدودیت» به نظر منطقاً دو جزء دارد: توانایی تعیین کامل چگونگی عمل یا تفکر یک شخص، و اینکه چنین کنشی برای حاکم بدون هزینه باشد. اهمیت شرط دوم این است که به ما اجازه می‌دهد ادعای قبلی را که قدرت هیچ کس مطلق نیست اصلاح کنیم. برای مثال، ممکن است سلطه‌ی کاملی بر ب داشته باشم، اما نمی‌توانم همزمان همان درجه از سلطه را بر هر کارگزار دیگری در زیر حکمروایی‌ام داشته باشم. محدودیت‌ها و هزینه‌ها باید هم نسبت به فرد خاص و هم نسبت به تمام افراد دیگر در حوزه‌ی کنترل درک شوند. اعمال قدرتم بر ب هزینه‌هایی نسبت به استفاده‌های جایگزین از آن قدرت خواهد داشت. پس در بررسی استبداد مطلق، قدرت نامحدود تنها نسبت به توانایی مقاومت قربانی نامحدود است، اما در غلبه بر تمام مقاومت در یک نفر، حاکم باید از برخی منابع استفاده کند و این توانایی‌اش را برای سلطه‌ی همزمان بر همه‌ی دیگران محدود می‌کند. حاکمان مطلق برای اجرای اراده‌شان به دیگران نیاز دارند، و در حکمرانی مطلق (یعنی بدون محدودیت) با این مشکل روبه‌رو می‌شوند که چه کسی باید کسانی را که به اجبار وادار می‌کنند مجبور کند. حکومت نسبت به کارگزار خاص تابع‌شده مطلق است، اما مطلقاً مطلق نیست. علاوه بر این، اصرار بر حاکمیت مطلق به‌عنوان یک حق، تنشی بنیادی در قلب استبداد مطلق ایجاد می‌کند که آن را بیشتر به سوی جباریت می‌راند. حاکمی که همزمان بر ماهیت بی‌قید و مشروط نشدن حکومتش و

بر مشروعیتش اصرار می‌کند، مشروعیتش را بر این ادعا استوار می‌کند که بر اساس حق حکومت می‌کند. با این حال، او نمی‌تواند تنها داور آن حق باشد، و مطلق بودن یعنی پاسخگو نبودن. پس ادعای مشروعیت باید معیارهایی دربرداشته باشد که دیگران بتوانند بر اساس آن‌ها حاکم را بسنجند.

ادعای برتری مطلق و نامشروع بودن زیر سوال بردنش دلایلی برای این دیدگاه هستند که پادشاهان در دلشان مستبدند. رعایایی که استقلال خود را نشان می‌دهند ضمناً ادعای جایگاهی می‌کنند که یک حاکم نمی‌تواند آن را بپذیرد، چراکه این ضرورتاً مرزی برای قدرت و برتری

حاکم دلالت می‌کند—مرزی که حاکم نمی‌تواند با ادعای قدرت مطلق آن را بپذیرد. پاسخ متناسبی برای چنین ادعایی وجود ندارد؛ توهین تنها با تأیید مجدد و نمایش قدرت نامحدود حاکم بر متخلف در برابر بقیه‌ی جامعه برطرف می‌شود. پادشاهان وقتی بر برتری مطلق اصرار می‌کنند جبار و فاسد می‌شوند. هرچه شخصیت حاکم ناایمن‌تر و بی‌پرواتر باشد، نسبت به توهین‌ها حساس‌تر خواهد بود، بیشتر به خشم می‌آید، و متناسباً انتقامجویی شدیدتر خواهد بود. هرگاه افراط با نتایج رضایت‌بخشی مورد استفاده قرار گیرد (یعنی با از بین بردن انتقاد و بدگویی، و همچنین تضمین تسلیم بیشتر بقیه‌ی جمعیت)، تمسک به آن عادی‌تر می‌شود. به همین دلیل دشوار است ببینیم چگونه کسی می‌تواند هم ادعای قدرت مطلق داشته باشد و هم در اعمال آن خویشتن‌دار بماند.

در جبارانه‌های باستانی، استناد به تبار، نسب، و اراده‌ی خدایان اغلب کمک می‌کرد اشکال خشن و فاسد حکومت را توجیه کنند. در جبارانه‌های مدرن، برتری سیاسی با ایدئولوژی‌های مشروعیت‌بخش قدرتمند همراه شده است، و رهبران ادعای حکومتشان را با اصرار بر اجتناب‌ناپذیر بودن تاریخی آن محکم‌تر کرده‌اند. کسانی که این مسیر را سد می‌کنند با منطقی بی‌رحمانه‌ی ایدئولوژیک روبه‌رو می‌شوند—با تبدیل شدن به نشانه‌های یک لحظه‌ی تاریخی منسوخ، جایگاهشان به‌عنوان کارگزاران انسانی اصیل از دست می‌رود. قدرت کامل نظام بیشتر علیه کسانی به کار می‌رود که به نظر می‌رسد این سرنوشت تاریخی را با آن‌ها مشترک‌اند اما خیانت می‌کنند، و از این طریق به انحطاطی اعتراف می‌کنند که از ارتجاعی تاریخی بدتر است. از بین بردن این خائنان نمایشی از پیشی گرفتن آینده بر گذشته و حق بر باطل است. وقتی این تعارضات با کشمکش‌های شخصی برای برتری سیاسی همراه می‌شوند، حکومت به‌طور فزاینده‌ای مرگبار می‌شود. تکبر قدرت این است که خود را بدون محدودیت مشروع بپندارد—هم در عمق دسترسی‌اش (که در رمان‌های دیستوپیک دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ به تصویر کشیده شده) و هم از نظر اینکه کل جمعیت تحت آن دسترسی قرار دارد (جامعه‌ی توده‌ای). آن تکبر فاسد می‌کند چراکه، در حالی که کسانی که در عالی‌ترین منصب هستند ممکن است ادعا کنند صرفاً تسلیم خواسته‌های تاریخ‌اند، اضطراب‌ها، شورها، و بی‌خردی‌های شخصی‌شان ناگزیر دیدگاهشان را تغذیه می‌کنند و قضاوتشان را هدایت می‌کنند. سنگینی موقعیتشان و حس نقش تاریخی‌شان هر نقص شخصیتی، هر کمبود خودکنترلی، هر اضطراب یا ترس نسنجیده، و هر حس ناایمنی در

ادعایشان به برتری را تشدید می‌کند. از این جهت، برخی وانمود کردن به قدرت هستند که به نظر می‌رسد اجتناب‌ناپذیر فاسد می‌کنند.

در نظام‌های سیاسی مشروطه، چالش‌ها با دارندگان مناصب عالی عمومی به‌ندرت همزمان ویژگی‌های شخصی دارنده‌ی منصب، برنامه‌ی سیاسی‌شان، مشروعیت منصب، مشروعیت اداره‌ای که آن منصب بخشی از آن است، و مشروعیت نظام حکومت و دولت-ملت را مورد حمله قرار می‌دهند. در واقع، داشتن یک نظم سیاسی تثبیت‌شده به این معناست که این عناصر مختلف از هم جدا شوند تا کسانی که در قدرت هستند به شکل وجودی توسط چالش‌ها تهدید نشوند، همان‌طور که در جبارانه‌ها می‌شوند. در چنین نظامی، گرایش به پاسخ جبارانه ضعیف‌تر است، تأثیر پاسخ دادن ضعیف محدودتر است، و رهبران با نیروهای مخالف روبه‌رو می‌شوند که می‌توانند در برابرشان مقاومت کنند. حکومت دموکراتیک به‌طور عمیقی برابری‌خواهانه‌تر است، که حفظ توهمات عظمتی را که جبار را تحریک می‌کند دشوارتر می‌سازد و تداوم مخالفت را تضمین می‌کند—که با حمایت‌های رسمی از فرد در نظام حقوقی و سیاسی گسترده‌تر تقویت می‌شود. جبارانه‌های کوچک دور از نادر بودن هستند، اما خود نظام سیاسی تا زمانی که نظم مشروطه حفظ شود، کمتر در معرض گرایش‌های جبارانه در بالاترین مناصبش قرار دارد. به محض اینکه شروع به فروپاشی کند، پادمان‌ها سریعاً محو می‌شوند، و دموکراسی‌ها می‌توانند به اندازه‌ی هر رژیم دیگری، و گاهی بیشتر به خاطر ماهیت توده‌ای‌شان، وحشیانه باشند.

تا اینجا، معنای فساد آوردن قدرت را به معنای استبداد در نظر گرفته‌ام—اینکه حاکمان بیشتر از آنچه حق دارند برای خود ادعا کنند و به شکلی تجاوزکارانه دیگران را تسلط و کنترل کنند. با این حال، این فهم از فساد مشکلاتی دارد که باید برطرف شوند اگر بخواهیم مسئله‌ی اینکه آیا قدرت ضرورتاً باید فاسد کند را با دقت کافی قاب‌بندی کنیم.

نیروی محرکه‌ی پشت این ادعا که قدرت فاسد می‌کند، این حس است که یک معیار طبیعی در حال زوال یا فرسایش است. یک میوه‌ی فاسد از رسیدگی به پوسیدگی رفته است. ایده‌ی اینکه معیاری طبیعی در سیاست وجود دارد به‌طور خلاصه دشوار است اما حداقل تلاشی را پیش‌فرض می‌گیرد که به‌طور معتبرانه و در ظرفیتی عمومی عمل کند که به مجموعه‌ای از هنجارها، قوانین، و نهادها ارجاع دارد که محتوای دقیق‌تری به کنش سیاسی می‌دهند و اهداف یا غایات معینی را

به‌عنوان اهداف مشروع شناسایی می‌کنند. چنین معیاری فرض می‌کند که قدرت سیاسی ابزاری برای چنین اهدافی است، نه خود غایت. پس ادعای اینکه قدرت فاسد می‌کند چند لایه دارد: به تمایل اهداف شخصی برای جایگزین کردن اهداف سیاسی مربوط می‌شود، به اینکه اعمال قدرت و اقتدار و توزیع سود و هزینه از رویه‌ها و هنجارهای تنظیمی‌شان رها می‌شوند تا بر چنین محدودیت‌هایی یورش برند، و به اینکه مبارزه برای قدرت به هدفی در خود تبدیل شود. در قوی‌ترین شکلش، ادعا این است که مبارزه برای قدرت و اعمال آن خود سیاست را فاسد می‌کند؛ که همان نهادهایی که برای تأمین تبعیت دیگران استفاده می‌شوند فعالیتی ایجاد می‌کنند که آن نهادها را تخریب می‌کند؛ و کسانی که قدرت سیاسی را اعمال می‌کنند تمایل خواهند داشت به شیوه‌هایی عمل کنند که اهدافی را که آن قدرت برای تحقق آن‌ها وجود دارد تخریب کنند.

این مجموعه از اهداف به‌خودی‌خود آشکار نیست. نامعین بودن اهداف و هدف سیاست، و نقش محوری که کارگزاری سیاسی در تفسیر آن هدف و مشروع ساختن آن تفسیر دارد، هم از کسانی که در سیاست هستند بسیار می‌طلبد و هم خطر اینکه مردان و زنان اهدافی را دنبال کنند که از آن اهداف می‌گریزند را افزایش می‌دهد. گمراه‌کننده است که بگوییم تمام کنشی که به آن اهداف آسیب می‌زند فاسد است، چراکه طیفی از اصطلاحات اضافی برای کسانی که در سیاست بد عمل می‌کنند داریم—برای مثال، بی‌مسئول، ناکارآمد، خودپرست، کوته‌بین، خائن، متکبر، و بی‌ایمان. در واژگان مدرن علم سیاست، فساد تنها زیرمجموعه‌ی خاصی از موارد تحریف حکمرانی را در بر می‌گیرد: آن‌هایی که مردم در منصب عمومی از منصبشان به‌طور نامشروع برای سود شخصی یا خصوصی استفاده می‌کنند. اکنون این تمایز را نمی‌پذیرد، اما اساسی است که ببینیم در حالی که استفاده از منابع منصب برای کشتن دشمنی به قصد حفاظت از دولت ضرورتاً فاسدانه نیست، انجام همین کار برای پیشبرد منافع شخصی فرد یا تقویت موقعیتش برای اهداف خصوصی خودش، هست. کشیدن این تمایز در عمل می‌تواند بسیار دشوار باشد، و اکتون نسبتاً متعهد به دیدن موارد قبلی به‌عنوان نمونه‌هایی از دومی بود (که ادعایی درباره‌ی شیوه‌ای است که مردان بزرگ تقریباً به‌طور کامل ناتوان از دیدن سیاست جز بر حسب شخصی هستند). با این حال، اگر ادعا که قدرت فاسد می‌کند باید منطقی باشد، باید این باشد که قدرت شخصیت و قضاوت‌های اخلاقی کسانی که حکومت می‌کنند را تحریف می‌کند و اینکه اهداف، رویه‌ها، یا اصول سیاست (نه

ضرورتاً یا فوراً اخلاق؛ دوباره، این تمایزی است که اکتون در برابرش مقاومت می‌کند) تمایل دارند به‌طور مداوم توسط کنش‌های خودخدمتانه از سوی کسانی که در داخل آن عمل می‌کنند تخریب شوند—هرچه قدرت بیشتری اعمال کنند، بیشتر.

قدرت مطلق یا قدرت بدون محدودیت چیزی است که مشروطه‌گرایی و پادمان‌های دموکراسی لیبرال و تکثرگرایی هم با تجویز رسمی محدودیت‌ها و هم با پرورش فرهنگ مدنی که توانایی قدرت برای تجاوز از مرزها را از بین می‌برد، محدود می‌کنند. این نشان می‌دهد که فساد با کاهش قدرت مطلق کاهش خواهد یافت و دلالت می‌کند که می‌توان قدرت را از گرایشش به فساد پاک کرد. البته، تا جایی که در سیاست قدرتی وجود دارد، امکان سوءاستفاده از آن باقی می‌ماند، اما ممکن است این را به افراد از نظر اخلاقی ضعیف یا فرصت‌طلب نسبت دهیم و آن را تنها با اهمیت جزئی تلقی کنیم. بر اساس این دیدگاه، ماهیت تنظیم‌شده‌ی اختیارات مرتبط با منصب عمومی در دموکراسی‌های لیبرال، وجود پاسخگویی سیاسی و ضوابط و توازن، وزنه‌ی مقابل جامعه‌ی مدنی تثبیت‌شده، و نبود هر ادعای موروثی به حکمرانی، همه برای محدود کردن قدرت آشکارا خودسرانه خدمت می‌کنند حتی اگر فساد را به‌طور کامل از بین نبرند.

با این حال، در بررسی شکست‌های کنترل باید میان سوءرفتاری که در آن دارنده‌ی منصب عمداً اعمال منصبش را برای تحقق اهداف خصوصی معینی منحرف می‌کند، و سوءرفتاری که در آن دارنده‌ی منصب اختیاراتش را برای اهدافی سیاسی که فراتر از درک مشترک از مرزهای آن منصب می‌رود تفسیر و اعمال می‌کند، تمایز قائل شویم. این تمایز برای جبارانه‌ها بیگانه است که هر دو نوع سوءحکمرانی را با در نظر گرفتن دولت به‌عنوان حوزه‌ی شخصی حاکم با هم ادغام می‌کنند. با این حال، این تمایز مهم است چراکه دو مشکل متفاوت هستند: یکی با آنچه اکنون تمایل داریم آن را کنش‌های فاسد، فرصت‌طلبی، و بزهکاری سیاسی بنامیم در ارتباط است؛ دیگری بر تجاوز از محدودیت‌های قدرت سیاسی مشروع تمرکز می‌کند. در روایت اول، اجتناب‌ناپذیر است که برخی سیاستمداران فاسد، ناکارآمد، طمعکار، و تنبل باشند، و در چنین مواردی منصب ضعیف اعمال می‌شود و ضعف‌های فردی آشکار می‌شوند. ممکن است منصب فرصت‌هایی برای نمایش این ضعف‌ها ایجاد کرده باشد، فرصت‌ها ممکن است صرفاً از نظر تعداد و اندازه افزایش یافته باشند، یا کسانی با چنین نواقصی ممکن است بیشتر از معمول به چنین مناصبی جذب شوند،

اما خود منصب به‌طور فعال این نواقص را ایجاد نمی‌کند. در مورد دوم، پیشنهاد این است که در تلاش برای محدود کردن قدرت سیاسی توسط محدودیت‌های لیبرال و مشروطه چیزی وجود دارد که ممکن است خود مردان و زنان را به فشار آوردن قدرتشان تا حدود آن برای منافع خودشان ترغیب کند. بر اساس این دیدگاه، برخی سیاستمداران فاسد، پست، و به‌طرز تحقیرآمیزی خودخدمت هستند، در حالی که دیگران از خودشان فراتر می‌روند و در ظرفیت رسمی‌شان به شیوه‌هایی که فراتر از مرزهای منصبشان است عمل می‌کنند. مرز میان این دو گروه همیشه به‌آسانی کشیده نمی‌شود اما پدیده‌ی کسی که از منصبش برای سود شخصی سوءاستفاده می‌کند کاملاً از کسی که آن را برای اهداف قابل تشخیص جمعی به شیوه‌هایی با مشروعیت مشکوک اعمال می‌کند متمایز است. نمونه‌های این دسته‌ی دوم از موارد ممکن است شامل اینها باشد: رئیس‌جمهور ریچارد نیکسون با盗شنوایی واترگیت و پنهانکاری متعاقب آن؛ نخست‌وزیر مارگارت تاچر و غرق کردن بلگرانو و توجیه متعاقب آن؛ صدراعظم هلموت کُل در مورد مالیه‌های حزبی دموکرات‌های مسیحی؛ نخست‌وزیر نیک گرینر در ولز جنوبی نو در مورد حمایت حزبی و خدمات کشوری؛ رئیس‌جمهور رونالد ریگان در مورد تأمین مالی کنتراهای نیکاراگوئه؛ نخست‌وزیر تونی بلر و اقناعش که جنگ علیه عراق از نظر سیاسی مشروع و کاملاً موجه بود؛ و رئیس‌جمهور جورج دبلیو بوش و تمایلش به استفاده از تروریسم به‌عنوان بهانه‌ای برای جنگ با عراق. در این موقعیت‌ها، کسانی که درگیر بودند به نظر می‌رسید باور داشتند که حق دارند همان‌طور که عمل کردند عمل کنند. آن‌ها نه تنها باور داشتند که کنششان با منصبشان سازگار بود (همان‌طور که شگفت‌انگیز است که بسیاری از کسانی که به فساد متهم می‌شوند تمایل دارند ادعا کنند)، بلکه که از منصبشان خواسته می‌شد—که درست‌ترین کار برای انجام دادن بود، که به نوبه‌ی خود این پرسش را که آیا حق داشتند این کار را بکنند حل می‌کرد. این نشان می‌دهد مواردی هستند که در آن‌ها قضاوت‌های سیاستمداران درباره‌ی شیوه‌ی عمل توسط موقعیت‌هایی که دارند و قدرتی که اعمال می‌کنند تحریف می‌شود، نه صرفاً توسط وجود فرصت‌ها همراه با نواقص شخصیتی‌شان.

گفتم که دو نوع نمونه‌های مدرن (سیاستمدار پست در مقابل سیاستمدار از خود فراتر رونده) متمایز به نظر می‌رسند، اما ارتباطی عمیق‌تر وجود دارد. در دموکراسی‌های لیبرال، توازن‌های

نهادی، مکانیزم‌های پاسخگویی، شفافیت، و حرفه‌ای‌سازی اداره‌ی عمومی همه برای مبارزه با فساد (به معنای پست‌اش) در دولت‌های دموکراتیک مدرن کار می‌کنند. این کار را با ایجاد محدودیت‌های رسمی، مکانیزم‌های تنظیمی، و عوامل بازدارنده‌ای که دامنه‌ی رسمی کارگزاری سیاسی را محدود می‌کنند انجام می‌دهند، اما از این طریق احتمال اینکه کسانی در منصب سیاسی خود را دست‌وپابسته یافته و از محدودیت‌ها ناراضی باشند را افزایش می‌دهند. بسیاری از این نهادها و کنش‌ها طراحی شده‌اند تا به ایجاد و حفظ فرهنگ عمومی‌ای کمک کنند که در آن معیارهای خاصی از رفتار به‌طور گسترده حمایت، تأیید، و درونی می‌شوند، با این هدف که بتوانیم به کسانی که حکومت می‌کنند اعتماد کنیم که با رعایت این هنجارهای رفتاری با درستی عمل کنند. با این حال، در حالی که درونی شدن هنجارها علیه پستی عمل می‌کند، لزوماً به‌عنوان عامل بازدارنده‌ای در برابر کنشی که محدودیت‌ها را بر قدرت سیاسی به چالش می‌کشد عمل نمی‌کند، تا حد زیادی به این دلیل که الزامات سیاسی فوری پاسخ‌های سیاسی نوآورانه می‌طلبند—پاسخ‌هایی که ممکن است رسماً فاقد اقتدار باشند اما با این حال می‌توانند به‌طور گسترده مشروع شوند. یکی از ویژگی‌های چنین مواردی این است که کسانی که درگیرند باور خواهند داشت که با توجه به حدود منصبشان به‌طور مناسب عمل می‌کنند، حتی اگر مجوز مشخصی نداشته باشند. از آنجا که منصب سیاسی مستلزم اعتماد و اختیار است، ماهیت بازِ چنین موقعیت‌هایی از باور اینکه دولتمردان باید آنچه دولتمردان باید انجام دهند را انجام دهند حمایت می‌کند. نمی‌توانیم این ماهیت باز را از بین ببریم، و با این حال این همان چیزی است که خطر تجاوز را در منصب سیاسی و اعمال اختیارات همراه با آن می‌سازد.

این نکته ممکن است قوی‌تر بیان شود: به خاطر ماهیت باز منصب سیاسی، به سیاستمداران پیشرویی نیاز داریم که شخصیت و ویژگی‌های شخصی داشته باشند که آن‌ها را قادر می‌سازد تصمیماتی بگیرند و آن‌ها را پیش ببرند. بخشی از اینکه منصب باز باشد این است که موضوع قضاوت باشد که چه تصمیماتی گرفته و بر اساس آن‌ها عمل می‌شود. این به این معناست که مواردی خواهند بود که کسی فراتر از محدودیت‌های معمول منصبش می‌رود نه به این دلیل که ضعیف است یا شخصیتش معیوب است، بلکه به این دلیل که متقاعد شده برای بهترین اقدام می‌کند. مشکل اضافه‌ای در این موقعیت‌ها این است که عمل کردن به این شکل در نظامی سیاسی

که اهمیت بالایی به پاسخگویی می‌دهد، دلیل خوبی برای محافظت از برخی کنش‌ها از نظارت و انتقاد بعدی ارائه می‌کند. کسانی که به این شکل عمل می‌کنند خود را فاسد یا مستبد از نظر هدف نمی‌بینند، با این حال می‌شناسند که کنش‌هایشان ممکن است برای اعضای فرهنگ سیاسی گسترده‌تر کاملاً متفاوت به نظر برسد. علاوه بر این، برخلاف کسانی که نقش‌های تنظیمی رسمی دارند، کسانی که به چالش کشیدن اقتدار کسانی در منصب عالی عمومی علاقه دارند ممکن است حس مسئولیت سیاسی متناظری نداشته باشند: ناشران روزنامه می‌خواهند نسخه‌های بیشتری بفروشند، روزنامه‌نگاران اسکاندال‌طلب می‌خواهند شهرت کسب کنند، سیاستمداران مخالف می‌خواهند مخالفانشان را تضعیف کنند، و اعضای یک حزب حاکم سیاسی ممکن است منافعی در تخریب جایگاه رقبایشان در داخل حزب داشته باشند. در چنین مواردی، انگیزه‌ی کمی برای کسانی که کنش‌های کسانی در منصب را به چالش می‌کشند وجود دارد تا اطمینان حاصل کنند که رفتار خودشان در جهت خیر عمومی هدایت می‌شود؛ و در غیاب گفتمانی قوی و ماهوی از خیر عمومی که همه‌ی طرف‌ها آن را مشترک دارند، برای کسانی که در منصب هستند دفاع از کنش‌هایشان در چنین اصطلاحاتی متناسباً دشوار می‌شود، و به همان اندازه برایشان دشوار است که نیروهایی را که می‌کوشند آن‌ها را در قبال کنش‌هایشان پاسخگو نگه دارند مشروع بپذیرند.

تمام این‌ها نشان می‌دهد که دلیلی برای یک اضطراب دموکراتیک خاص درباره‌ی اینکه قدرت دل روسای جمهوری و نخست‌وزیران را فاسد می‌کند وجود دارد. این نگرانی کمتر مربوط به تبدیل دولت به حوزه‌ای خصوصی است، و بیشتر مربوط به باور کردن اینکه منصب فرد، تا حدی، حق عمل کردن به‌گونه‌ای که خود صلاح می‌بیند را اعطا می‌کند. فراتر رفتن از مرزهای منصب نوعی تکبر است. این تکبر به معنای مدرن و انگلیسی غرور یا خودبینی است و از خود فراتر رفتن را در بر می‌گیرد—برای خود و موقعیتش بیشتر از آنچه می‌توان به‌درستی ادعا کرد ادعا کردن. در سیاست مدرن این افرادی را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد که منصب (به‌ویژه منصب عالی در دولت) را می‌گیرند و به این باور می‌رسند که منصبشان مسئولیتی بر دوششان می‌گذارد که به‌طور کلی طبق نظر خودشان عمل کنند. اما، اگر بتوانیم ببینیم که این ممکن است اتفاق بیفتد، آیا چیزی در رابطه‌ی میان سیاست و شخصیت فردی وجود دارد که آن را یک رویداد محتمل می‌سازد؟

پایه‌ی این فشار برای فشار دادن اختیارات منصب عالی به حد و فراتر از آن معلوم است که تعدادی ویژگی مشترک با روایت‌های کلاسیک از اینکه چرا پادشاهان مستبد می‌شوند دارد. بخشی از آن بیگانگی—تمایز—از دیگران است که حس همبستگی، دوستی، و وفاداری‌ای را که چشم‌انداز ارتباط واقعی میان کسانی که در رأس نظام سیاسی هستند به آن وابسته است، تضعیف می‌کند. دامنه‌ی منابع مشاوره کاهش می‌یابد. به همین اندازه، دیدگاه کسانی که مشاوره می‌دهند و خدمت می‌کنند تغییر می‌کند: از داشتن انگیزه‌های قوی، بر اساس هم وفاداری و هم منافع شخصی، برای تشویق موفقیت حامیشان، قدرت رو به رشدی که حامی شروع به اعمال آن می‌کند را تشویق می‌کند، اگر نه چاپلوسی خدمتکارانه و تملق کر و کور، دست‌کم گرایشی به ایجاد نکردن موانع برای رهبر فرد. صراحت واقعی ممکن است به همان اندازه توسط کسانی که قدرت در دموکراسی‌های مدرن دارند استقبال نشود که توسط جباران کلاسیک بود. حامیانی که در برابر نوآوری مقاوم به نظر می‌رسند در جایی که اشتیاق برای آزمودن کامل حدود اقتدار فرد وجود دارد کمتر مورد استقبال قرار می‌گیرند، با این نتیجه که کسانی که ترفیع می‌یابند اغلب حامیانی هستند که گسترده‌ترین تفسیر آن اختیارات را تشویق می‌کنند. مردم در موقعیت‌های قدرت به یک احمق صادق نیاز دارند؛ کمتر کسی آنچه نیاز دارد را می‌خواهد.

موضع عموم مردم در خارج از دایره‌ی فوری کسانی در قدرت نیز تغییر می‌کند. در بسیاری از دموکراسی‌های غربی بدبینی و خصومت قابل‌توجهی نسبت به کسانی در سیاست وجود دارد اما این اغلب با تمایل به نگاه کردن به سیاستمداران برای راه‌حل مشکلات جامعه همراه است. این می‌تواند به شکل انتظاراتی باشد که رهبری تفسیر مردم از یک موضوع را شکل دهد، یا تمایل برای کسی که در مواقع تراژدی ملی، بحران، یا موفقیت احساسات ملی را بیان کند. علاوه بر این، این مطالبات، به خاطر ماهیت بیانی نشده و اغلب احساسی‌شان، و ماهیت گسترده‌شان، گاهی کنشی را توصیه می‌کنند که نسبت به مسئولیت‌های دقیق منصب و محدودیت‌های مناسب قدرت سیاسی بی‌حساس است. به نوبه‌ی خود، این احساس را در میان کسانی که هدف چنین انتظاراتی هستند تشدید می‌کند که محدودیت‌های منصبشان که از آن‌ها ناراضی‌اند فاقد مشروعیت یا توجیه واقعی هستند. همان‌طور که توکویل دریافت، تمرکز و گسترش قدرت در دولت دموکراتیک تا حد زیادی توسط خواسته‌های مردم هدایت می‌شود، و لازم است رهبران دموکراتیک خویشتن‌داری

قابل‌توجهی داشته باشند تا در برابر احساسات عمومی به نام محدودیت‌های مناسب اقتدار سیاسی مقاومت کنند.

عنصر بیشتری در سیاست دموکراتیک که تکبر را تشویق می‌کند، گسستگی میان کسب قدرت و اعمال آن است. مبارزه برای منصب و، بالاتر از همه، برای منصب عالی، نیازمند سطح بالایی از سرمایه‌گذاری و جاه‌طلبی است. آن مبارزه دو مشکل ایجاد می‌کند: بدهی‌ها و هزینه‌های شخصی و سیاسی بر حسب خیانت‌ها و کنش‌هایی که برای جلوگیری از افشاشدن انجام شده‌اند در مسیر رسیدن به منصب عالی متحمل می‌شوند؛ در کنار چنین هزینه‌هایی، دشواری حفظ حس تناسب درباره‌ی هدف و ابزار رسیدن به آن پدیدار می‌شود. در مبارزه برای رسیدن به منصب گرایشی برای بزرگ‌نمایی ارزشش وجود دارد، و با این کار برای بزرگ‌نمایی انتظارات از اختیاراتش. بیشتر مناصب، پس از کسب، احتمالاً بسیار کوتاه‌مدت به نظر می‌رسند؛ ناامن به خاطر نیاز به مبارزه انتخاباتی برای انتخاب مجدد؛ محدود در دامنه، چراکه توسط آرایه‌ای از نهادها و ابزارهای نظارت عمومی سیاسی و مدنی محصور شده‌اند؛ و به‌طور غیرضروری—در واقع نامشروعانه—محدود. با اینکه دشوار است باور کنی که کنش‌هایت به‌عنوان رئیس یک دولت یا کشور تا این حد محدود است، و در عین حال باور داری که باید حق عمل کردن بر اساس مناسبت و ضرورت داشته باشی، حتی اگر این گاهی به معنای تضعیف برخی جنبه‌های دیگر فرایند دموکراتیک باشد، تناقضی نیست. مبارزه برای کسب منصب عالی دلایلی فراهم می‌کند تا نه دستاورد در کسب آن را به حداقل برسانی و نه تفسیرت از اختیارات اعطاشده توسط آن را.

در واقع، چنین مناصبی معمولاً اختیارات قابل‌توجهی اعطا می‌کنند (هرچند ممکن است حقوق کمتری نسبت به آنچه امیدوار بودند نیز اعطا کنند) با حمایت در انتصابات، حق استخدام و اخراج، ابتکار تحقیقاتی، ابتکار قانونگذاری، و کنترل قابل‌توجهی از خدمات عمومی و کارمندان خودشان. حتی اگر منصب به خوبی آنچه دارنده‌اش می‌خواهد تجهیز و استخدام نشده باشد، احتمالاً بهتر از مناصب رقیب در دولت تجهیز شده، که ممکن است کسی مشتاق اعمال سلطه بر آن‌ها باشد. رهبران سیاسی با برنامه‌های روشن، که با گروه‌هایی در حزبشان روبه‌رو هستند که در جهت اهداف مختلف کار می‌کنند، هر انگیزه‌ای و اغلب ابزاری برای دور زدن مخالفت، تخریب جایگاه عمومی آن، و به چالش کشیدن آشکار برخی افراد برجسته دارند. بخش زیادی از این کاملاً

مشروع است، اما همچنین به گرایش چنین نوآورانی برای از خود فراتر رفتن و از دست دادن حمایت سیاسی‌شان کمک می‌کند.

در نهایت، دولت‌های دموکراتیک فرصت‌های متعددی برای جذابیت‌های پوپولیستی توسط رهبری‌شان ارائه می‌دهند. پوپولیسم می‌تواند تعلیق رویه‌های رسمی را مشروع کند، می‌تواند رهبران سیاسی را در کوتاه تا میان‌مدت به‌طور چشمگیری توانمند کند، و اغلب می‌تواند منافع اقلیت‌های معینی را قربانی کاروان پوپولیستی کند. یک جنگ کوچک می‌تواند در منحرف کردن افکار عمومی از شکست‌های داخلی راه درازی طی کند؛ حملات به سوءاستفاده‌کنندگان از رفاه و مادران مجرد می‌توانند حامیان مرفه را آرام کنند؛ یک مبارزه‌ی پرشهرت علیه مواد مخدر و جرم می‌تواند حمایت گسترده‌ای از کسانی که نگران خانواده‌هایشان هستند کسب کند، در حالی که هیچ یا چیزی ناچیز برای حمله به ریشه‌های هر مشکلی انجام می‌دهد؛ و مبارزات علیه گروه‌های مختلف نخبه یا حرفه‌ای—مانند معلمان، وکلا، بوروکرات‌ها، پزشکان، و غیره—می‌توانند تصوری از تعهد برابری‌خواهانه‌ی پویا برای کسب حمایت انتخاباتی ایجاد کنند، علی‌رغم تأثیر احتمالاً مضر چنین مبارزاتی بر نهادهایی که مردم ارزش می‌نهند. به‌طور خلاصه، انگیزه‌های قابل‌توجهی برای اتخاذ موضع‌های فرصت‌طلبانه سیاسی، افزایش قدرت به شیوه‌هایی که می‌توانند برخی از مسئولیت‌های خشک‌تر اما مهم مرکزی منصب سیاسی عالی را تضعیف کنند، و استفاده از منصب برای حفظ منصب به جای دنبال کردن اهداف یا هدف‌های به‌طور گسترده مشروع‌شده وجود دارد.

این احتمالات متعدد به استبداد مطلق یا فساد منجر نمی‌شوند اما می‌توانند مشروعیت دولت‌های دموکراتیک را تضعیف کنند و لبه‌های نهادهای لیبرال را فرسایش دهند، و در دولت‌هایی با اقتدار شکننده می‌توانند نظم سیاسی را به سوی جهت‌های کمتر لیبرال و مشروطه‌گرایانه سوق دهند. فقدان قدرت مطلق، استقلال نسبی اختیارات قضایی و پلیس، عناصر مقابل مطبوعات آزاد و رسانه، و وجود فرهنگ سیاسی و مدنی چندگانه ممکن است تأثیر تکبر کسانی که حکومت می‌کنند را محدود کند، اما همچنین ممکن است آن را تحریک کند چراکه همان محدودیت‌هایی که بر قدرت می‌گذارند ممکن است تجاوز را برانگیزانند.

آیا خود میل به قدرت ضعفی را آشکار می‌کند؟ چرا مردم می‌خواهند حکومت کنند؟ اگر برای شرف، شهرت، یا آبرو، چرا اینها مهم هستند، و آیا می‌توان آن‌ها را با خویشتن‌داری خواست؟ آیا می‌توانیم آن‌ها را به اندازه‌ای که بسیاری ظاهراً می‌خواهند بخواهیم، در حالی که هنوز از خود بخواهیم که به‌طور کامل لایق‌شان باشیم؟ آیا خوب‌هایی هستند که می‌توانیم مستقیماً دنبالشان کنیم، یا می‌توانیم تنها در صورتی که فضیلتمند باشیم—جایی که فضیلتمند به معنای عمل کردن بدون توجه مستقیم به این نوع پاداش‌هاست—آن‌ها را کسب کنیم؟ برای مونتنی، به نظر می‌رسید که «فضیلت کاری بیهوده و سست است اگر توصیه‌اش را از شهرت بگیرد: پس هیچ دلیلی وجود ندارد که تلاش کنیم او را مستقل نگه داریم و از اقبال جدا کنیم: چراکه چه چیزی تصادفی‌تر از شهرت است.»

لئو اشتراوس در تفسیرش بر گزنوفون در درباره‌ی جبارانه، اشاره می‌کند که گفتگوی میان هیرو و سیمونیدس بر تقابلی میان دو شیوه‌ی زندگی، حکمرانی و خرد، تأکید می‌کند. کسانی که می‌خواهند حکومت کنند چیزی از کسانی که بر آن‌ها حکومت می‌کنند می‌طلبند—شهرت، تشخیص، احترام، عشق. این خوب‌ها برای لذت‌ها و پاداش‌هایی که به ارمغان می‌آورند خواسته می‌شوند، اما این بدان معناست که کسانی که می‌خواهند حکومت کنند تنها توسط آنچه ذاتی اهداف حکومت است هدایت نمی‌شوند. علاوه بر این، نیازمندی‌شان آن‌ها را منحرف می‌کند، کینه و ناپرهیزکاری ایجاد می‌کند وقتی آنچه سزاوارشان می‌بینند شناخته نمی‌شود، یا آن‌ها را تشویق می‌کند به‌جای دنبال کردن راه سخت‌تر خیر عمومی، پیش گله برقصند. چون چیزی برای خودشان از حکومت می‌خواهند، نه تنها دستیابی به عدالت یا خیر مشترک، کشمکش‌هایشان برای برتری همگرایی بر بهترین سیاست را ذاتاً بعید می‌سازد. در این صورت هم سیاست و هم اهداف ابزاری برای اهداف شخصی کسانی در سیاست می‌شوند، به‌گونه‌ای که سرمایه‌گذاری‌شان در آن‌ها دیگر تابع توازن دلایل نیست. در مقابل، حکیمان هیچ نمی‌طلبند، و تا آنجا که مورد تحسین هستند نه به خاطر خدماتی که ارائه می‌دهند، بلکه صرفاً به خاطر آنچه هستند.

اگر کسانی که وارد سیاست می‌شوند توسط چیزی غیر از ارزش ذاتی و اهداف فعالیت جذب شوند، آنگاه تا آن حد آن اهداف به‌طور منظم دنبال نخواهند شد مگر اینکه اطمینان حاصل کنیم که نیروهای مقابل به اندازه‌ی کافی (و به‌طور کافی متوازن) هستند تا اطمینان حاصل شود که آن‌ها

آنچه می‌خواهند را تنها اگر به اهداف مناسب سیاست نیز تحقق بخشند به دست می‌آورند. حاکمان فیلسوف گزینه‌ای نامعقول در دموکراسی‌های مدرن هستند. اگر برایشان اهمیتی نداشته باشد که آیا مردمشان را خوشحال می‌کنند، با رقبایی که اهمیت می‌دهند روبه‌رو خواهند شد. اگر اهمیت می‌دهند که مردمشان را خوشحال کنند، بر اساس خیر مشترک عمل نخواهند کرد. پس سیاست فیلسوفان را اداره خواهد کرد؛ و جایی که قدرت بر فضیلت حکومت کند، آن را فاسد می‌کند. این حتی دولت لیبرال عادل را به یک آرمانشهر تبدیل می‌کند: آن یکی است که می‌توانیم تصورش کنیم اما در فرایند عملی ترجمه‌ی آرمان به واقعیت سیاسی به خاطر دلیل کاملاً ساده‌ای که رفتار سیاسی توسط انگیزه‌ها و امیالی هدایت می‌شود که در حالی که می‌توانند توسط رویه‌ها و نهادهای سیاسی و از طریق بحث و مناظره تا حدی مهار، آموزش‌پذیر، و پاکیزه شوند، هرگز نمی‌توان کاملاً از امیال و جاه‌طلبی‌های شخصی پاک کرد، ناگزیر به خطر می‌افتد. نتیجه این است که هیچ راهی برای تضمین اینکه اهداف سیاست به‌طور کامل و پایدار جایگزین اهداف کسانی شود که در داخل فرایند سیاسی برای برتری و رضایت می‌ستیزند نداریم. از این رو، شکنندگی تمایز میان اهداف عمومی و خصوصی و این حس که قدرت سیاسی تنها برای کسانی که، حداقل به معنایی، برای اهداف خودشان نه اهداف عمومی آن را می‌جویند جذاب است.

حاکمان فیلسوف گزینه‌ای نامعقول در دموکراسی‌های مدرن هستند، اما حتی ممکن است گزینه‌ی مطلوبی هم نباشند. هرچند سیمونیدس حاکم فیلسوف را به‌عنوان گزینه‌ای وسوسه‌کننده تصویر می‌کند، جذابیت بر فسادناپذیری‌اش استوار است و این باید مشکوک باقی بماند (مگر اینکه آن را موضوعی تعریفی قرار دهیم). پیش‌تر استدلال کردم که یکی از نیروهای پشت تکبر در دولت‌های مدرن باور در میان کسانی است که حکومت می‌کنند که حق و مسئولیت دارند در موارد معینی طبق نظر خودشان عمل کنند. مشکل متناظر برای خردمندان این است که آن‌ها بهترین می‌دانند. یک فهم بالقوه از ادعا که قدرت فاسد می‌کند دقیقاً این ادعاست که قدرت نابرابری را دلالت می‌کند: برخی را تابع دیگران می‌کند، به برخی اجازه می‌دهد دیدگاهی از شیوه‌ی زیستن را بر دیگران تحمیل کنند، و اقناعی در میان کسانی که حکومت می‌کنند ایجاد می‌کند که آن‌ها این کار را به حق انجام می‌دهند. اگر دموکراسی‌ها گاهی تماشاگاه‌های سیاسی نسبتاً غم‌انگیزی هستند به خاطر ماهیت آشکارا خودپرستانه‌ی کسانی که می‌خواهند حکومت کنند و کسانی که آن‌ها را انتقاد

می‌کنند یا با آن‌ها رقابت می‌کنند، جامعه‌ای که توسط خردمندان اداره می‌شود ممکن است چندان بهتر نباشد. حکومت توسط فیلسوفان ممکن است به معنای حکومت بدون توجه به الزامات آلوده‌ی زندگی انسانی باشد که سیاست را ضروری می‌سازند. چنین حکومتی سیاست را فاسد می‌کند چراکه در جایی حکومت می‌کند که سیاست باید حکومت کند—چراکه تعارضات، مناقشات، اختلاف نظرها، و نیازی به مصالحه و آشتی وجود دارد که باید پذیرفته شوند. حاکم فیلسوف ممکن است در دیدن ارزش بسیاری از چیزهایی که مردان و زنان، محله‌ها، جوامع، شهرها، و کشورها بر سرشان می‌ستیزند دشواری داشته باشد و منطقی بودن این اهداف و غایات متعارض را دشوار بیابد. کسی که چنین از ما فاصله دارد و قدرت حاکمانه‌ی دولت را اعمال می‌کند، صرف‌نظر از قصدش، ممکن است به‌عنوان یک مستبد تجربه شود. نگران‌کننده‌تر اینکه، باید تناسبی میان کسانی که قدرت را اعمال می‌کنند و کسانی که توسط آن حکومت می‌شوند وجود داشته باشد: خرد فیلسوف باید اعمال قدرتش را به شیوه‌هایی هدایت کند که بتوان آن را برای تحت‌حکومت‌ها مشروع ساخت، و دور از واضح است که این خواسته می‌تواند برآورده شود. این نه تنها در مواردی که (که به اندازه‌ی کافی رایج است) اطمینان حاکم به باورهایش بی‌پایه است، یا جایی که اطمینان پایه‌ای دارد اما باورها این واقعیت را در نظر نمی‌گیرند که تحمیل راه‌حل‌ها مشکلات اضافی ایجاد می‌کند، صادق است. احتمالاً در مواردی (هرچند بعیدی که ممکن است باشند) که اطمینان موجه است و باورها واقعاً و عمیقاً خردمندانه هستند نیز درست است. در چنین مواردی، واقعاً خردمند نمی‌خواهد حکومت کند چراکه می‌تواند غیرممکن بودن مشارکتش در فعالیتی را ببیند که نه بر دانش بلکه بر کارگزاری خلاقانه‌ی منافع و به حرکت در آوردن دل‌ها و ذهن‌های مردان و زنان استوار است—فعالیتی که نمی‌تواند کاملاً عقلانی باشد. و اگر حکومت می‌کردند، آیا می‌توانستند به شیوه‌ای عمل کنند که وفادار به دانش کامل‌شان از جهان ناقصی باشد که بر آن قدرت اعمال می‌کردند بدون اینکه درگیر آن جهان و درهم‌تنیدگی‌هایش شوند؟

برای کسانی که در سیاست درگیرند، که در کنش‌هایش فرورفته‌اند و چیزهایی از آن برای خودشان می‌خواهند و، بر اساس استدلال پیشین، حتی برای کسانی (اگر وجود داشته باشند) که اهدافشان می‌کوشند خیر عمومی را دنبال کنند، درستکاری سیاسی الزامی پیچیده و چالش‌برانگیز است. جدی گرفتن فعالیت سیاسی مستلزم (پیرو وبر) تلاش برای زیستن برای آن نه از آن است.

این از کسانی که خود را وقف سیاست می‌کنند می‌طلبد که آگاهی از آنچه آن‌ها را به حرکت در می‌آورد نشان دهند و راهی برای آشتی دادن آنچه از سیاست می‌خواهند با اهدافی که سیاست در جامعه به‌طور کلی خدمت می‌کند بیابند. آن آشتی ناگزیر شکننده است چراکه لذت‌های سیاست—هیجاناتش، تحسین و وفاداری‌هایی که می‌تواند ایجاد کند، و فرصت‌هایی برای تسلط و تعیین شکل دنیا برای دیگران—ممکن است اهدافش را تخریب کنند. برای مقاومت در برابر تکبر در موفقیت قدرت شخصیتی لازم است؛ خودکنترلی می‌طلبد که از لذت بردن از انتقام علیه مخالفانت پرهیز کنی؛ و درستکاری نادری لازم است که به اصول و اهدافت وفادار بمانی وقتی باعث از دست دادن پاداش‌هایی می‌شوند که به خاطر آن‌ها وارد سیاست شدی. برای دستیابی به چنین درستکاری لازم است توانایی سنجش در ارزش واقعی آنچه از سیاست برای خودمان می‌خواهیم را حفظ کنیم، در حالی که وزن مناسبی به منافع کسانی که زندگی‌شان توسط کنش‌هایمان تحت‌تأثیر قرار خواهد گرفت می‌دهیم. این تصور چالش‌برانگیزی از الزامات قدرت سیاسی است، چراکه فرصت‌های تعارض میان دو مجموعه الزامات فراوان است، در حالی که توانایی تابع کردن منافع خودمان به مسئولیت‌های مرتبط با موقعیتمان نه در مبارزه برای منصب و نه در انتظاراتی که آنگاه بر دارنده‌ی منصب متمرکز می‌شوند پرورش می‌یابد. تا این حد، در حالی که ممکن است قدرت مطلق کمی در دولت‌های لیبرال دموکراتیک مدرن وجود داشته باشد، می‌توان به‌طور معقولی گفت که اختیاراتی که وجود دارند تمایل دارند کسانی را که تشنه‌ی اعمال آن‌ها هستند فاسد کنند.

در آغاز این فصل دو روشی را شناسایی کردم که ممکن است فکر کنیم خوب عمل کردن در سیاست استثنا است نه قاعده. در حالت اول، بخش عمده‌ی رفتار سیاسی به یک سوی نقطه‌ی میانی طیف کامل موارد می‌افتد و توزیع نامتوازنی ایجاد می‌کند. در حالت دوم، داوری بر این اساس انجام می‌شود که طیف موارد، که دارای توزیع نرمال است، نسبت به مجموعه‌ای از معیارهای بیرونی نامرغوب است. یک مبنای چنینی ممکن است از این شناخت به دست آید که فساد بر یک معیار طبیعی ضمنی از سیاست مبتنی است، اما همچنین آشکار است که اجزای انتزاعی شناسایی‌شده در چنین غایت‌انگاری‌ای باید در زمینه‌های بسیار پیچیده‌ای شکل ملموس بگیرند، و این درجه‌ی قابل‌توجهی از نامعینی را به اینکه چه نوع رفتار سیاسی‌ای می‌توان گفت معیارهای

طبیعی سیاست را برآورده می‌کند می‌بخشد. هرچند این غایت‌انگاری مفهوم فساد را هدایت می‌کند، محتوایش را به‌طور سخت ثابت نمی‌کند، و علیه رویکرد دوم به اینکه چرا خوب عمل کردن در سیاست ممکن است استثنا باشد نه قاعده استدلال می‌کند. به‌جای اعمال معیارهای بیرونی برای ارزیابی طیف موارد، باید بررسی کنیم که چگونه توزیع در موارد واقعی به‌طور نامتناسبی رفتار ضعیف را ترجیح می‌دهد. بر اساس این دیدگاه، ادعا که قدرت فاسد می‌کند ادعایی درباره‌ی یک گرایش است. اگر قدرت همیشه فاسد کند آنگاه تنها با یک معیار بیرونی می‌توان آن داوری را انجام داد، چراکه ادعا این است که همه‌ی موارد در یک سوی خطی که از بیرون شناسایی شده ظاهر می‌شوند. ادعای ظریف‌تر، و آنی که من از آن دفاع کرده‌ام، این است که قدرت از انواع معینی تمایل به فساد دارد، اما این گرایش را با این واقعیت مشخص می‌کنیم که ضرورتاً فاسد نمی‌کند، و سیاستمدارانی هستند که توسط قدرتشان فاسد نمی‌شوند، درستکاری‌شان را حفظ می‌کنند، و با مسئولیت و تناسب عمل می‌کنند. اینکه چنین مواردی وجود دارد هم نظریه‌پردازان سیاسی هنجاری و هم دانشمندان سیاسی را با یک چالش مواجه می‌سازد—در نظر گرفتن ویژگی‌های شخصی و زمینه‌هایی که چنین رفتاری را بیشتر محتمل می‌کنند. اینکه چنین مواردی نادر ادراک می‌شوند، و اینکه این ادراک در دولت‌های دموکراتیک منجر به حسی از توهم‌زدایی و بدبینی نسبت به سیاست می‌شود، به آن وظیفه درجه‌ای از فوریت می‌بخشد.

فصل ششم

وفاداری در سیاست

تعهد به یک آرمان یا هدف، به وطن، به جامعه یا خانواده، به سازمان‌ها و احزاب، یا به افراد دیگر، پدیده‌ای رایج است. در واقع، هر یک از ما تا حدی می‌دانیم که امیدواریم شجاعت داشته باشیم در راه چه چیزی بجنگیم و در صورت لزوم جانمان را فدا کنیم. اصل توماس هابز که می‌گوید مرگ بزرگترین شر است چرا که از بین بردن تمام آرزوهاست، احتمالاً عمداً این نکته را نادیده می‌گیرد که چیزهایی هستند که حتی به بهای جانمان به آن‌ها وفادار می‌مانیم. و کسانی که حاضر نیستند در راه آرمانی بمیرند، شاید در دفاع از کسانی که دوستشان دارند بیفتند. در واقع، داشتن هیچ چیزی مهم‌تر از منافع و خواسته‌های شخصی خود، و نداشتن هیچ درکی از اینکه چیزهایی در جهان وجود دارند که ارزش بیشتری از خود فرد دارند، زندگی‌ای از نظر احساسی تنگدستانه و درخودمانده است. با این حال، وفاداری‌های قدرتمند ممکن است بهای گزافی از کسانی که آن‌ها را می‌پذیرند، و از کسانی که نمی‌پذیرند، مطالبه کنند. در سخنرانی خود در پلنوم کمیته مرکزی حزب کمونیست شوروی در ژانویه ۱۹۳۳، نیکلای بوخارین گروه اسمیرنوف را که به فراکسیون‌بازی راست‌گرایانه در حزب متهم شده بودند محکوم کرد، و بوخارین اعتراف کرد که این گروه در تدوین موضعشان از نوشته‌های پیشین خودش بهره گرفته بودند.

«هم وضع داخلی و هم وضع خارجی ما به گونه‌ای است که این انضباط آهنین نباید تحت هیچ شرایطی سست شود. . . . به همین دلیل است که چنین فراکسیون‌هایی باید بدون کمترین رحم و شفقت، بدون اینکه کمترین نگرانی‌ای درباره گذشته، درباره دوستی‌های شخصی، روابط، درباره احترام به یک شخص به خودی خود، و از این قبیل داشته باشیم، قطع شوند. اینها فرمول‌بندی‌های کاملاً انتزاعی هستند که نمی‌توانند در خدمت منافع ارتشی باشند که در حال تسخیر دژ دشمن است.»

خدمتگزاران، پیروان و کارگزاران

تقریباً پنج سال بعد، بوخارین از زندان به استالین نامه نوشت تا وفاداری شخصی‌اش و وفاداری‌اش به آرمان شوروی را تأیید کند.

«این شاید آخرین نامه‌ای باشد که پیش از مرگم برایت می‌نویسم. . . . برای جلوگیری از هرگونه سوءتفاهم، از همان ابتدا به تو می‌گویم که در رابطه با جهان به طور کلی (جامعه): الف) قصد ندارم چیزی را که نوشته‌ام [اعتراف کرده‌ام] پس بگیرم؛ ب) به این معنا (یا در ارتباط با این)، قصد ندارم از تو چیزی بخواهم یا التماس کنم که ممکن است پرونده‌ام را از مسیری که در آن پیش می‌رود منحرف کند. . . . بر لبه پرتگاهی ایستاده‌ام که برگشتی از آن نیست، و با شرافت در انتظار مرگم به تو می‌گویم که بی‌گناهم از آن جرائمی که در بازجویی به آن‌ها اعتراف کردم. . . . خیلی خوب می‌دانم که برنامه‌های بزرگ، ایده‌های بزرگ و منافع بزرگ بر همه چیز اولویت دارند، و می‌دانم که برای من پتک زدن بر مسئله شخص خودم در برابر وظایف تاریخی-جهانی که بر دوش تو قرار دارد، کوته‌بینی است. اما اینجاست که عمیق‌ترین عذابم را احساس می‌کنم و با اصلی‌ترین تناقض دردناکم روبه‌رو می‌شوم. . . . اگر کاملاً مطمئن بودم که افکارت دقیقاً در همین مسیر جریان دارند، آنقدر آرامش بیشتری با خودم احساس می‌کردم. . . . اما باور کن وقتی فکر می‌کنم که ممکن است باور کنی گناهکار این جرائمم و در اعماق قلبت فکر می‌کنی که واقعاً مقصر تمام این هولناکی‌ها هستم، قلبم به جوش می‌آید.» (تأکیدها در متن اصلی)

آمادگی بوخارین برای قربانی کردن دوستی‌های شخصی، روابط و احترام به نفس، و سپس هم جانش و هم واقعیت ماجرا را به نام آرمانی که به عنوان انقلابی بلشویک برای آن جنگیده بود، هم تکان‌دهنده است و هم عادی. تکان‌دهنده است چون اشتهای سیری‌ناپذیر ترور استالینی برای قربانیان، علی‌رغم وفاداری پایدار آن‌ها به معمارش. عادی است چون در تاریخ سیاست نمونه‌های فراوانی از چنین وفاداری وجود دارد. اما اعتراف علنی بوخارین به گناه ما را از این جهت هم به تکاپو وامی‌دارد که جانب‌داری و وفاداریش به نظر هیچ مهار یا تناسب ذاتی ندارد. آمادگی ما برای مردن در راه آرمان‌ها یا چیزهای دیگری که برایمان ارزش دارند (مانند خانواده‌هایمان) تنها با فاصله‌ای اندک از آمادگی برای کشتن در راه آن‌ها جدا است، و این آمادگی شاید سخت باشد که متناسب نگه داشته شود. پرونده بوخارین تراژیک نیست چون به آرمانی متعهد بود، بلکه از آن روست که پذیرش او از استالین به عنوان تفسیرگر معتبر آنچه آن آرمان از او می‌خواهد، اکنون

کاملاً نادرست به نظر می‌رسد. وفاداری او غیرمعمول نیست؛ بی‌رحمانه بودن بهره‌برداری از آن شاید باشد.

ادبیات مربوط به سلطه ایدئولوژیک شوروی و نازی تمایل دارد منحصربه‌فرد بودن آن‌ها را به عنوان تجربه‌ای مفروض انگارد. مورخان و دانشمندان علوم اجتماعی به دنبال چیزی در ایدئولوژی می‌گردند که چنین فداکاری شدیدی را جلب کرد و به چنین افراطگری‌ای انجامید، هرچند تمایل دارند این را با درجه قابل توجهی از بدبینی در روایت‌هایشان از انگیزه‌های رهبران این جنبش‌ها همراه کنند. به طور کلی‌تر، در دیدن چنین تعهداتی به سازمان‌ها، کشورها، آرمان‌ها یا ایده‌آل‌ها به عنوان معادل وفاداری‌های شخصی به افراد، راحت نیستیم، و تمایل داریم ادعا کنیم که وفاداری‌های عادی و شخصی ماهیتاً متفاوت از تعصبی هستند که در موارد افراطی‌تر مانند مورد بوخارین به نظر می‌رسد سلطه دارد. اما این اعتراض بر ذات‌گرایی درباره وفاداری (و محدودیت مرتبط دامنه آن به روابط شخصی) تکیه دارد که نگه‌داشتنش بسیار دشوار است. علاوه بر این، اغلب با این فرض همراه است که رفتار وفادارانه همیشه نشانگر فضیلت است و همیشه شایسته احترام است. دیدن وفاداری به عنوان عنصری مثبت یا در بدترین حالت بی‌آزار در روابط سیاسی دیدگاهی آرامش‌بخش است، اما دلیل کمی برای چنین موضع‌گیری تعریف‌پذیری وجود دارد. وفاداری ابعادی دارد که ممکن است در شرایط خاص، افراطهایی را برانگیزد که اساساً نظم سیاسی و رفاه مردم را نابود می‌کنند. با این حال، این ابعاد را بهتر است به عنوان اشکالی از وفاداری درک کرد، نه چیزی کاملاً دیگر. پیمودن این مسیر یک پیامد ناخوشایند دارد، یعنی اینکه باید تمام زندگی سیاسی و اجتماعی را به عنوان ظرف ذخیره منابع چنین افراطگری دید، و یک پیامد دلگرم‌کننده، اینکه ساختارها، نهادها و فرهنگ‌های سیاسی مختلف ممکن است به طور متفاوتی برای مدیریت این تعهدات قدرتمند به شیوه‌های سازنده به جای مخرب مناسب باشند. برای حمایت از این موضع، درک بهتری از ماهیت وفاداری و تأثیر آن بر سیاست لازم است.

دو دلیل اصلی برای تمرکز بر موضوع وفاداری وجود دارد. دلیل اول به خواسته‌های متضاد بی‌طرفی یا خنثایی مربوط می‌شود. بسیاری از کارمندان دولت و مافوقانشان را به عنوان کسانی می‌بینند که به درستی توسط دلایلی با شکل کلی هدایت می‌شوند. بسیاری می‌خواهند سیاست‌ها بر اساس بهترین اقدام ممکن تدوین شوند، جایی که «بهترین» نوعی بی‌طرفی در داوری را می‌طلبد.

در مقابل، فکر کردن به سیاست بر اساس روابط، سازمان‌ها و آرمان‌های ریشه‌گرفته در وفاداری‌ها، انگیزه‌ای عمدتاً غیرعقلانی، غیرقابل تعمیم و جانبدارانه را به روایت نحوه عملکرد دموکراسی وارد می‌کند که به شدت با تصویر رایج‌تر در تضاد است، اما بسیار متقاعدکننده‌تر است.

دلیل دوم برای بررسی ماهیت وفاداری این است که اغلب به عنوان یک فضیلت از آن یاد می‌شود. در واقع، وفاداری به دوست به عنوان یکی از والاترین فضایل، و به عنوان چیزی که کامل‌ترین خوشبختی را به ارمغان می‌آورد، ستایش شده است. ارسطو یکی از منابع آشکار این دیدگاه است، اما پیوند میان دوستی و زندگی نیک، و حس نیکی، عقلانیت و خصوصی بودن رابطه با دوست، بهترین نمونه‌اش را در مقاله مونتنی «درباره روابط صمیمانه» می‌یابیم. در آن مقاله، مونتنی پرونده گایوس بلوزیوس را مطرح می‌کند که توسط کنسول‌های روم به خاطر ارتباطش با تیبریوس گراکوس مورد بازجویی قرار گرفت. گایوس لائلیوس که به کنسول‌ها کمک می‌کرد از بلوزیوس پرسید که چقدر حاضر بود برای گراکوس انجام دهد: «هرچیزی.» «هرچیزی» ادامه داد لائلیوس: «اگر دستور می‌داد معابد را آتش بزنی چطور؟» «هرگز چنین دستوری نمی‌داد» بلوزیوس پاسخ داد. «اما فرض کن می‌داد» لائلیوس اضافه کرد. «پس اطاعت می‌کردم» پاسخ داد. مونتنی فکر می‌کند بلوزیوس باید در برابر این نتیجه مقاومت می‌کرد و بر حس عمیق‌ترش از شخصیت دوستش پافشاری می‌کرد:

«آن‌ها بیشتر دوست بودند تا شهروند؛ دوست، بیشتر از دوستان یا دشمنان وطنشان یا دوستان جاه‌طلبی و آشوب مدنی. با سپردن خود کامل به یکدیگر، هر کدام کاملاً مهار آرزوهای دیگری را در دست داشتند؛ فرض کنیم این دو توسط فضیلت هدایت و توسط عقل راهنمایی شدند (بدون آن امکان نبود آن‌ها را به هم ببندند) پاسخ بلوزیوس همان بود که باید می‌بود. اگر اقداماتشان از مسیر خارج می‌شد، آنگاه به گمان من نه دوست یکدیگر بودند و نه دوست خودشان. . . . من در مورد آنچه می‌خواهم تردید ندارم، همان‌طور که در مورد خواسته چنین دوستی تردید ندارم. تمام استدلال‌های دنیا قادر نیستند مرا از یقینی که به نیات و تصمیم‌های دوستم دارم تکان دهند.»

در روایت مونتنی، وفاداری‌ام به دوستم وفاداری به چیزی است که آنقدر بخشی از من است که نمی‌توانم در مورد ماهیت و گرایشش اشتباه کنم. اگر این فضیلت وفاداری است، فضیلت کِی تبدیل

به رذیلت یا افراط می‌شود؟ حد میانه کجاست؟ چگونه می‌توانیم به آن برسیم؟ و چه چارچوب‌های نهادی و فرهنگی این تلاش را تسهیل می‌کنند، یا با موفقیت آن مقابله می‌کنند؟

در ادبیات اندکی مقاومت در برابر تعریف وفاداری وجود دارد. در کتاب «خروج، صدا و وفاداری» هیرشمن تعریف چندانی از وفاداری ارائه نمی‌شود (جز ارجاع به «وابستگی ویژه به یک سازمان»)، هرچند روایتی از تجلی رفتاری آن ارائه می‌دهد: یعنی بی‌میلی به خروج علی‌رغم اختلاف نظر با سازمانی که عضو آن است. با این حال، در حالی که وفاداری تقریباً همیشه تجلی رفتاری خواهد داشت (بدون رد کردن کسی که ذهناً وفادار است اما به دلیل برخی قید و بندها یا ناتوانی قادر به عمل نیست)، نمی‌توان آن را صرفاً از طریق همراهان رفتاری‌اش تعریف کرد؛ ارجاع اصلی‌اش به مجموعه‌ای از حالات ذهنی مستقلاً تعریف شده است که پیوستگی زیربنایی رفتار مورد نظر را فراهم می‌کنند.

تمرکز مشابهی بر اجزای رفتاری را می‌توان در اصرار جورج فلچر بر اینکه وفاداری همیشه یک رابطه سه‌گانه است مشاهده کرد؛ یعنی میان A و B، جایی که وفاداری B به A بستگی به مقایسه با نبود وفاداری به C دارد. در عمل، اما، به نظر می‌رسد وفاداری B به A نیازی به هیچ مقایسه‌ای ندارد، هرچند شاید نتوان مشاهده کرد که B به A وفادار است مگر در حضور C. B وفادار است چون

مجموعه انگیزشی مناسبی نسبت به A دارد، و این تنها یک حقیقت تصادفی است که نسبت به C آن را ندارد.

اگرچه ادبیات فلسفی اخیر بر تعریف وفاداری توقف نکرده، کار جوسیا رویس در ابتدای قرن بیستم به طرز تحسین‌برانگیزی صریح است و پایه‌ای برای تعریف مقدماتی وفاداری فراهم می‌کند: فداکاری داوطلبانه، عملی و کامل یک شخص برای یک آرمان. رویس می‌گوید: «مردی وفادار است وقتی، اول، آرمانی داشته باشد که به آن وفادار است، وقتی ثانیاً، خودش را با میل و به طور کامل به این آرمان اختصاص می‌دهد؛ و وقتی ثالثاً، فداکاریش را به شیوه‌ای پایدار و عملی ابراز می‌کند.» هرچند روایت رویس با حجم قابل توجهی از بار اضافه همراه است که با انگیزه تبعیت کل اخلاق از ایده وفاداری برانگیخته شده، هسته تعریفش هوشمندانه است: وفاداری شامل فداکاری یک شخص برای یک شخص دیگر، آرمان یا ایده‌آل است. فداکاری دلالت بر

داوطلبانه بودن دارد، به معنای انتخاب آزادانه و کامل، هرچند این موضوع همچنان باقی می‌ماند که تا چه حد می‌توان فداکاری را کاملاً خواسته دانست. رویس خواستن را قبل از فداکاری می‌داند و بنابراین اصرار دارد که وفاداری بیش از اطاعت کور یا شور است. برای مثال، باید میان عشق و وفاداری‌ای که اغلب با فداکاری به کسی که دوستش داریم مرتبط می‌کنیم تمایز قائل شویم. وفاداری من به کسی که دوستش دارم برای رویس وفاداری به خودِ عشق است، که رابطه خاص من به بارزترین نمونه آن برای من است: «می‌توانی یک فرد را دوست داشته باشی. اما می‌توانی فقط به پیوندی وفادار باشی که تو و دیگران را به نوعی از وحدت متصل می‌کند، و به افراد فقط از طریق آن پیوند وفادار باشی. . . . برای مثال، عاشقان وفادار نه فقط به یکدیگر به عنوان افراد جداگانه، بلکه به عشقشان، به اتحادشان وفادارند که چیزی بیشتر از هریک از آن‌ها یا حتی هر دوی آن‌ها به عنوان افراد مجزا است.» به همین ترتیب، برای رویس، وفاداری به طور کلی دارای برخی اجزای تعهد آگاهانه است که آن را فراتر از شور می‌برد؛ عنصری از داوری را ادغام می‌کند؛ و با چسبیدن به فرد، آرمان یا ارزشی که خارج از خودمان قرار دارد، به زندگی‌مان پایه و هدفی می‌دهد که بدون آن فاقد است. در این روایت، وفاداری صرفاً شوری نیست؛ اراده و تعهد لازم دارد. علاوه بر این، مانند سایر فضایل، وفاداری‌هایمان برخی محدوده‌های واقعیت را به عنوان ملاحظات اخلاقی برای ما شناسایی می‌کنند. برای مثال، وفادار بودن به X این است که برخی واقعیت‌ها در رابطه با X برای ما اهمیت اخلاقی داشته باشند. پس تعهد ما هم اشیاء با ارزشی را که خارج از فرد قرار دارند شناسایی می‌کند، و هم ما را نسبت به طیفی از ملاحظاتی که بُعد شناختی دارند و داوری‌هایمان را درباره اینکه چگونه باید نسبت به آن اشیاء عمل کنیم راهنمایی می‌کنند، هوشیار می‌سازد. این دو ویژگی با هم توضیح می‌دهند که چرا وفاداری را ریشه‌دارتر از ترجیحات یا منافع درجه اول خود می‌بینیم.

ممکن است کسی اعتراض کند که وفاداری بیشتر شبیه به عشق است تا احترام، و عشق بیشتر شبیه گرسنگی خام است که در برابر داوری مقاوم است. عشق، مثل گرسنگی، قطعاً می‌تواند شکل کاملاً فیزیولوژیکی به خود بگیرد (تقریباً در هر شکلی همراهان فیزیولوژیکی دارد)، اما برخلاف گرسنگی رابطه‌مند است و شامل داوری درباره موضوع وابستگی می‌شود. ممکن است انواع چیزهایی باشند که مردم آماده‌اند آن‌ها را در کسانی که دوستشان دارند بی‌اهمیت بپندارند،

اما این به این معنا نیست که همه چیز را خواهند پذیرفت، و اگر آماده انجام این کار باشند، شاید دیگر از عشق صحبت نکنیم بلکه از موردی بسیار حاد از وابستگی روان‌شناختی. حد پایینی مشابهی برای وفاداری وجود دارد؛ کاملاً در برابر دلایل یا واقعیت‌های جهان ایمن نیست هرچند چه پیوندهای احساسی پیچیده‌ای در فداکاری‌ای که نسبت به دیگری، یا به سازمان یا آرمانی نشان می‌دهیم درگیر باشند. ممکن است آمادگی مردن در راه آرمانی (یا حزبی یا شخصی) داشته باشیم، اما این آمادگی توسط نگرش‌هایی تأیید می‌شود که به دو شکل به داوری مرتبطند. یعنی، من به شکل وفادارانه در پاسخ به واقعیت‌هایی درباره X رفتار می‌کنم که قضاوتم این است که برای من از نظر اخلاقی برجسته هستند؛ و وفاداری‌ام به X نوعی حساسیت داوری دارد، شناخت‌پذیری با X است نه Y، بر اساس W نه Z: واقعیت‌های متفاوت بر شناخت‌پذیری تأثیر می‌گذارند.
با این حال، وفاداری قطعاً کاملاً عقلانی نیست. برای مثال، وفاداری به یک دوست، آرمان یا ایده‌آل، تنها در صورتی وفاداری است که فراتر از آنچه دلایل عامل‌خنثی ایجاب می‌کند برود؛ «اگر به شخصی وفادار هستید، به نظر می‌رسد نمی‌توانید تحت تأثیر ملاحظاتی باشید که به طور کلی توصیه می‌شوند.» به همین ترتیب، اندرو اولدنکوئیست به این واقعیت اشاره می‌کند که اگر افراد حاضر باشند از کشورشان دفاع کنند، به طور اولیه وفاداری دارند؛ اگر آماده باشند «یک کشور لیبرال-دموکراتیک» را جایگزین «کشورشان» کنند، آنگاه یک ارزش یا ایده‌آل دارند نه وفاداری، چرا که به هیچ تجلی خاصی متعهد نیستند. پس می‌توان دو نوع متمایز از وابستگی را از هم تمیز داد: یکی مبتنی بر توازن دلایل که زمینه‌های عامل‌خنثی‌ای برای دیگران فراهم می‌کند که ارزیابی موضوع را به اشتراک بگذارند؛ دیگری مبتنی بر وفاداری، که در آن داشتن حالت روان‌شناختی مناسب نسبت به موضوع (یک شخص، ارزش یا سازمان) برای شناسایی برخی واقعیت‌ها در جهان به عنوان ملاحظات اخلاقی کافی است. اگر در تفسیر بوخارین به عنوان نمونه‌ای از وفاداری درست باشم، به این دلیل است که شدت بلشویسم او صرفاً مسئله تعهد به آرمان یا ایده‌آلی نبود، بلکه از طریق تعهدات به حزبش، رفقای انقلابی‌اش و کشورش عمیقاً خاصیت شخصی پیدا کرده بود. اما ممکن است اشکال دیگری از تعصب وجود داشته باشند که به درستی از وفاداری متمایزند چرا که با تعهد به یک آرمان کلی ارتباط دارند نه اینکه شامل هیچ وابستگی به تجلیات خاص آن ایده‌آل باشند.

در این روایت، وفاداری نوعی حساسیت داوری دارد، اما به معنای فراهم کردن دلایل عامل‌خنثی «داوری‌محور» نیست. در واقع، وفاداری اغلب به نظر می‌رسد درجه‌ای از عایق‌بندی برخی تعهدات را از تأثیر بالقوه خورنده برخی واقعیت‌ها یا دلایل می‌طلبد، آمادگی برای معلق کردن درجه‌ای از بررسی انتقادی از جنبه‌های انتخاب شده‌ای از جهان و نگرش‌هایمان نسبت به آن‌ها. در واقع، در برخی حوزه‌ها، مانند فوتبال انگلستان و برخی ایمان‌ها یا ایدئولوژی‌ها، وفاداری اغلب عمدتاً از طریق توانایی ظاهری‌اش در تاب آوردن در برابر شواهد مخالف قابل تشخیص است.

رویس می‌شناسد که وفاداری‌هایمان ممکن است ما را به تعارض مخرب با دیگرانی که به همان اندازه به آرمان‌های خودشان وفادارند درگیر کند و فرمول «وفادار به وفاداری» را به عنوان یک قانون فراتر برای ارزیابی تعهدات وفادارانه خودمان پیشنهاد می‌دهد: «تا آنجا که در توانت است، آرمانت را چنان برگزین و به آن چنان خدمت کن که، به دلیل انتخاب و خدمتت، وفاداری بیشتری در جهان باشد نه کمتر. . . . به طور خلاصه: در انتخاب و خدمت به آرمانی که به آن وفادار هستی، در هر صورت به وفاداری وفادار باش.» اما دیدن اینکه انگیزه این تعهد مرتبه بالاتر از کجا بیاید دشوار است. وفاداری ممکن است شامل باورها باشد (از این‌رو حساسیت داوری‌اش)، اما همچنین شامل عناصر کمتر عقلانی‌ای است که به قفل کردن باورهایمان به یک آرمان یا ایده‌آل کمک می‌کنند. هنگامی که در این مسیر متمرکز شدیم، سخت است ببینیم چرا باید توسط دستوری کلی برای عمل کردن به گونه‌ای که وفاداری خودش به حداکثر برسد برانگیخته شویم. وفاداری‌هایمان از نظر انگیزشی قدرتمند اما از نظر حساسیت داوری ناقص هستند، در حالی که «وفادار به وفاداری» از نظر انگیزشی ضعیف و از نظر حساسیت داوری قوی به نظر می‌رسد. رویس فرض می‌کند که وفاداری وارد تأمل خود عامل درباره نحوه عمل کردن می‌شود، انگار که می‌خواهیم وفادارانه عمل کنیم، مستقل از خواستن انجام کار برای موضوعی که ارزشش را می‌دانیم آنچه دیگران در قالب عمل کردن وفادارانه ما توصیف می‌کنند. در مقابل این دیدگاه، شاید بهتر باشد وفاداری را مانند شجاعت و تواضع ببینیم، که ایستادن آن‌ها به عنوان فضیلت می‌تواند توسط دیگران شناخته شود، اما عامل لازم نیست به خود به عنوان کسی فکر کند که به شیوه‌هایی توصیف‌پذیر عمل می‌کند.

سومین اعتراض به روایت رویس این است که او وفاداری را همیشه دارای ارزش اخلاقی مثبت می‌بیند. با این حال، دلایل پیمودن این مسیر ضعیف هستند. وفاداری مجموعه‌ای روان‌شناختی، انگیزشی و رفتاری توصیف می‌کند که ممکن است به اهداف خوب یا بد خدمت کند و از ارزش اخلاقی مثبت یا منفی برخوردار باشد. از آنجا که از آن به عنوان فضیلت یاد می‌کنیم، باید مانند سایر فضایل، در مقدار مناسب وجود داشته باشد، نسبت به واقعیت‌های مناسب پاسخ‌گو باشد، و به اهداف مناسب اختصاص یابد. به طرز جالبی، تلاش رویس برای تبدیل وفاداری به فضیلت نمونه‌ای منجر به نوعی تصمیم‌گرایی بی‌اخلاق می‌شود. آنچه اهمیت دارد این است که خودمان را به وفاداری متعهد کنیم، تعهدی که در آن عمل تعهد مهم‌تر از موضوع آن است. از این‌رو شعار: «تصمیم بگیر، آگاهانه اگر می‌توانی، ناآگاهانه اگر باید، اما در هر صورت تصمیم بگیر، و نترس.»

این تصمیم‌گرایی نشانه‌ای از مشکلاتی است که اغلب در توجیه وفاداری‌هایمان داریم: چرا باید بیشتر به این شخص، آرمان یا سازمان متعهد باشم تا به هر دیگری؟ در وفادار بودن، نشان می‌دهیم که این تعهد متمایز را داریم، اما مشکل ریشه‌ای این است که یک جزء اساساً غیرعقلانی در چنین تعهداتی وجود دارد. آن‌ها ماهیتی عامل‌وابسته، زمینه‌محور و اساساً مالکانه دارند چرا که با موضوعی (شخص، سازمان، اصل یا آرمان) شناخت‌پذیری پیدا می‌کنیم که آن را جزء لاینفک حس خودمان می‌دانیم. تعهد خاص‌گرایانه، مالکانه و خودفروکاهانه است. یعنی، به X وفادار هستیم چون تعهدمان به X را تعهد به آنچه اساساً هستیم و نمایندگی‌اش می‌کنیم می‌بینیم. شکست دادن X شکست دادن خود است و احساس کوچک شدن. به دوستانمان وفادار هستیم؛ به آرمانمان؛ و به حزب، سازمان یا ایدئولوژی‌مان؛ و در وفادار بودن به آن‌ها، تعهدمان را به آنچه مال ما می‌بینیم ابراز می‌کنیم.

این عناصر مالکیت و خودفروکاهی حساسیت داوری وفاداری‌هایمان را محدود می‌کنند. با ادغام دغدغه‌های موضوع وفاداری‌ام با دغدغه‌های خودم، عقلانیت تعهداتم به آن موضوع با عقلانیت ترجیحات و تصمیمات شخصی‌ام همزمان می‌شود. در عین حال، برخلاف ترجیحات کاملاً شخصی، فرایند خودفروکاهی منجر می‌شود که عامل نسبت به این تعهدات به عنوان وظیفه‌ای که اولویت از پیش‌تعیین‌شده‌ای بر ترجیحات شخصی‌اش دارند مرتبط شود چرا که دارای وضعیت

ادعاهای قانونگذار یا هنجاری بر عامل هستند. اما از آنجا که آن مجموعه انگیزشی به دوستان، خانواده یا آرمانم خاصیت‌پذیر باقی می‌ماند، و از آنجا که تعهدم به آرمانم را به عنوان تعهد خودم دفاع می‌کنم نه بر اساس اعتبار کلی آرمان، وفاداری‌هایم به طور قابل توجهی کمتر در معرض انتقاد عقلانی هستند. البته، داوری‌هایمان پایه واقعی دارند و شاید در معرض شواهد مخالف و انتقاد باشند، اما تعداد کمی به شدت مبتنی بر واقعیت هستند. هواداران فوتبال از تیمشان حمایت می‌کنند چون تیمشان است، درست مثل اینکه هواداران وفادار از حزبشان حمایت می‌کنند، نه به این دلیل که این کار ابزاری برای رسیدن به اهدافشان است بلکه چون حزب آن‌ها است، و اهدافشان را بر اساس آن هویت تعریف می‌کنند. پس وفاداری شاید کاملاً غیرعقلانی نباشد اما نیز نمی‌توان ادعا کرد کاملاً عقلانی است.

روایت‌های انتخاب عقلانی پیشنهاد می‌کنند وفاداری به عنوان مسئله‌ای از غیرعقلانیت عامل در رابطه با هزینه‌های از دست رفته درک شود؛ یعنی، به عنوان هزینه‌هایی که متحمل شده‌اند که بعداً قابل بازیابی نیستند، و مراقبت از آن‌ها غیرعقلانی است. کسانی که در تئاتر در حین نمایش بدی می‌مانند فقط به این دلیل که برای بلیت پول داده‌اند، غیرعقلانی عمل می‌کنند چرا که نمی‌توانند هزینه بلیت را پس بگیرند. اگر عقلانی باشند، باید سؤال کنند آیا وقتشان را به شکلی سپری می‌کنند که بیشترین سود را تولید کند. اگر نه، باید بروند. دیدن وفاداری به عنوان هزینه از دست رفته یعنی دیدن تعهداتمان به دیگران به عنوان هزینه‌ها و منافع گذشته که پرداخت شده‌اند و غیرقابل بازیابی هستند. برای اقتصاددان، از دست دادن دست در جنگ برای پمپئوس یک هزینه از دست رفته است وقتی نوبت به سنجیدن اینکه آیا باید اکنون به قیصر بپیوندیم می‌رسد؛ زمان، آشفتگی احساسی و دردی که در یک رابطه زناشویی در حال فروپاشی متحمل شده، هزینه از دست رفته در تصمیم درباره اینکه آیا باید به سرمایه‌گذاری در رابطه ادامه داد است؛ و ساعت‌هایی که فعال صرف گشت در خیابان‌ها، در زدن، گذاشتن چیز در پاکت (یا صندوق رأی) و خراب کردن زندگی اجتماعی و شخصی‌اش برای نامزدی کرده، هزینه‌های از دست رفته در تعیین اینکه آیا باید از آن نامزد حمایت کرد هستند.

هیرشمن پیشنهاد می‌کند که درجه بالاتری از عقلانیت در تصمیمات درباره وفاداری وجود دارد تا آنچه عموماً پذیرفته می‌شود، بر این اساس که وفاداری با این باور انگیخته می‌شود که «صدا»

(ظرفیت اعتراض به کسانی در قدرت در سازمان) می‌تواند وضعیتی را که در غیر این صورت ترغیب‌کننده فرار بود بهبود بخشد. اما، عقلانیت آن باور بر اینکه آیا فرد وفادار است یا نه تأثیری ندارد. سرباز ممکن است اشتباهاً فکر کند از دست دادن دستش در شورای پمپئوس صدای بیشتری به او می‌دهد تا هر سودی که از پیوستن به اردوگاه قیصر می‌تواند بگیرد، جایی که صرفاً یک معلولیت است؛ دردی که دو نفر با هم تجربه کرده‌اند ممکن است توسط هر کدام به عنوان سرمایه اولیه برای بازسازی رابطه‌شان بر اساس مجموعه‌ای جایگزین از اصول در نظر گرفته شود؛ و ممکن است کسی باور کند که اعتبار ناشی از تعهدش به عنوان هوادار ممکن است پایه‌ای برای صدا در کمپین نامزد باشد، اما در هر مورد، چنین تفسیری این هزینه‌ها را دیگر کاملاً از دست رفته نمی‌داند. اگر این نوع داوری‌ها هستند که رفتار مردم را برمی‌انگیزند، آنگاه منفعت شخصی انگیزه است نه وفاداری. این درست است هم وقتی اقدامات گذشته به عنوان تولیدکننده اثرات شهرتی یا سرمایه اجتماعی و سیاسی که ارزشش را هنگام انتقال به زمینه‌های دیگر از دست می‌دهند تلقی می‌شوند. دست از دست رفته برای قیصر مفید نیست، بار احساسی ازدواج شکست‌خورده برای شریک جدیدت ارزشی ندارد (و شاید بدتر هم باشد)، و فداکاری در راه نامزد یا حزبی در گذشته ممکن است موجب سوظن از سوی نامزدها یا کمپین‌های رقیب باشد.

با این حال، تفسیر این موارد به این شکل به همان اندازه چارچوب وفاداری را رها می‌کند. در واقع، تأکید بر خاصیت خاصیت‌پذیری وفاداری‌ها این واقعیت را برجسته می‌کند که ما کسانی را که نسبت به ما (دوستان، همکاران، زیردستان) وفادار هستند ارزش می‌گذاریم نه کسانی که نشان داده‌اند می‌توانند وفاداری را به خودی خود نشان دهند. وقتی پمپئوس مرده، ازدواج غیرقابل اصلاح، و نامزد از سیاست کنار کشیده، چیز کمی یا اصلاً چیزی از وفاداری‌ات برای نشان دادن باقی نمانده، و آن کم احتمالاً در سایر بازارهای بالقوه، چه ارتش‌های جایگزین، روابط جدید، یا احزاب دیگر، ارزش بسیار اندکی خواهد داشت. در واقع، آن ارزش ممکن است کمتر از آن باشد که اگر زودتر فرار می‌کردیم و وفاداری کمتری نشان می‌دادیم می‌بود. محاسبه عقلانی مناسب این است که در نقطه‌ای که بازده بالقوه از هزینه‌های متحمل شده پایین‌تر از ارزشی است که می‌توان آن هزینه‌ها را در بازارهای جایگزین تأمین کرد بیرون برویم. با انتخاب دقیقاً نقطه درست، می‌توانیم به عنوان کسی شناخته شویم که وظیفه‌اش را انجام داده و حس مناسبی از اینکه چه وقت

کافی است کافی است دارد. اما این دقیقاً همان چیزی است که وفاداری مانع آن می‌شود، و نمونه دیگری ارائه می‌دهد از روشی که وفاداری‌ها به عدم حساسیت اساسی نسبت به داوری حفظ می‌شوند و بر منافع شخصی‌مان سلطه دارند نه اینکه به آن‌ها خدمت کنند.

در اصل، آنچه برای ما اهمیت دارد، اگر وفادار باشیم، ارزش ما در حوزه است، نه اینکه ارزش بازار عمومی‌مان چه خواهد بود. در نتیجه، اجتناب‌ناپذیر است که کسانی که از حس وفاداری عمل می‌کنند نمی‌توانند هزینه‌هایشان را جبران کنند. به تعهداتشان فراتر از نقطه‌ای که می‌توانند ارزش بازارشان را به حداکثر برسانند پایبند می‌مانند، و در این کار دقیقاً وفاداری‌شان را نمونه می‌زنند. ترک کردن در زمان بهینه مستلزم ارزیابی ارزش وفاداری به شکلی ابزاری است، و از آنجا که یک شخص می‌تواند این کار را انجام دهد، دیگر یک وفاداری نیست، یا یک فضیلت.

تمایز اساسی میان وفاداری در میان برابران و در میان نابرابران وجود دارد. وفاداری‌های برابرانه اساساً متقابل هستند و به وابستگی‌های دوجانبه مانند عشق، رفاقت و برادری مربوط می‌شوند. از آنجا که به تقابل گره خورده‌اند، محدودیت‌هایی برای میزان اضافه‌برداشتی که می‌توان در رابطه تحمل کرد وجود دارد. کسی که همیشه به وفاداری تو حساب می‌کند و هرگز متقابلاً عمل نمی‌کند، اساساً ماهیت رابطه را تغییر می‌دهد؛ نگه نداشتن عهد با کسانی که عهدشان را نگه می‌دارند، ماهیت رابطه را نابود می‌کند. به معنای مهمی، این افراد معلوم می‌شود که آن کسی که فکر می‌کردیم نیستند. همان‌طور که مونتنی دریافت، چیزی در واقعاً شناختن دوست وجود دارد که تصور کردن اینکه هریک از شما می‌توانستید به برخی روش‌ها عمل کنید را غیرقابل تصور می‌کند، چه نسبت به یکدیگر چه نسبت به طرف‌های دیگر.

وفاداری در روابط نابرابر متفاوت به نظر می‌رسد، نه در کمترین حد از آن جهت که معمولاً از واژه وفاداری برای اشاره به نگرش زیردست نسبت به مافوقش استفاده می‌کنیم، نه برعکس. این موضع به طور کلاسیک در تقاضای لیندون جانسون برای وفاداری خلاصه می‌شود: «من وفاداری نمی‌خواهم. من وفاداری می‌خواهم. می‌خواهم در مقابل ویترین مِیسی در ظهر روز کونم را ببوسد و بگوید مثل گل می‌بوید. می‌خواهم آلتش را در جیبم بگذارد.» یک مافوق ممکن است وظایف، تکالیف و مسئولیت‌هایی مرتبط با خانواده، تولد، مکان یا مقام داشته باشد، اما چیز عجیبی در فکر کردن به اربابی که به رعایایش وفادار است وجود دارد. آیا هر دو نفر در یک رابطه

سلسله‌مراتبی می‌توانند کاملاً خود را به یکدیگر متعهد کنند؟ در حالی که زیردست می‌تواند، مافوق ممکن است زیردستان زیادی داشته باشد و از این‌رو تعهد نمی‌تواند انحصاری باشد. منافع شخصی یک زیردست وفادار توسط مافوق محدود می‌شود، اما نگرانی‌های مافوق ممکن است منافع مربوط به همه زیردستان را در برگیرد؛ پس شدت تعهد نمی‌تواند یکسان باشد. این یکی از دلایلی است که مردم اغلب حتی وقتی رهبرانشان آن‌ها را رها می‌کنند وفادار می‌مانند. شاه لیر ممکن است کنت را تبعید کند، اما کنت به شاه وفادار می‌ماند. لیر دیگر کنت را جزء لازمه منافعش نمی‌بیند (و او را در تعارض با آن‌ها می‌بیند)، اما تعهدات کنت تابع باور تزلزل‌ناپذیرش است که وظیفه‌اش خدمت به لیر است، حسی که تا مرگ لیر ادامه دارد و تحت تأثیر نگرش لیر نسبت به او قرار نمی‌گیرد. «زندگی‌ام را هرگز چیزی بیش از گروگان ندیدم، برای گرو گذاشتن در برابر دشمنانت؛ و از دست دادنش نترسیدم، چرا که امنیت تو انگیزه بود.»

این عدم تقارن سؤال بیشتری مطرح می‌کند که آیا وفاداری‌های سلسله‌مراتبی به شخص وابسته هستند، یا به موضعی که مافوق در نظام اجتماعی و سیاسی اشغال می‌کند. آیا دستیار خودش را وقف LBJ فرد می‌کند، یا LBJ به عنوان رئیس‌جمهور ایالات متحده؟ پایه وفاداری شخصی‌تر چه می‌بود؟ LBJ مطمئناً از کسانی که برایش کار می‌کردند چیزی استثنایی انتظار داشت، اما مبهم است که چگونه آن انتظار را توجیه کرد (به خودش یا به آن‌ها). مسلماً، آن را چیزی نمی‌دانست که منحصراً به ریاست‌جمهوری تعلق

داشته باشد، چرا که خیلی قبل از رسیدن به آن مقام درخواست آن را کرد و علاقه کمی به وفاداری مردم به روسای‌جمهور دیگر داشت.

همچنین ممکن است وفاداری‌های سلسله‌مراتبی از نظر درجه شخصی‌شدگی وفاداری متفاوت باشند، و این بخشاً به پایداری نظام بستگی دارد. بی‌ثباتی تمایل دارد وابستگی به دیگران را برجسته کند، اهمیت شخص را در مقایسه با موضع رسمی برجسته کند، و ماهیت متقابل چنین وابستگی را افزایش دهد (مردم را برابرتر کند)؛ در حالی که در نظام‌های پایدار، وفاداری شخصی خواسته‌های عملی کمتری دارد و بیشتر با وابستگی به نظام سیاسی به طور کلی مرتبط می‌شود. همچنان که شاه به مقام رسمی تاج تبدیل می‌شود، خادمان وفادارش نیز به طور مشابه وظایف رسمی با مسئولیت‌ها به عنوان خادمان تاج و ادعاها و وظایف در برابر کسانی که در پی

براندازی آن مسئولیت‌ها هستند، از جمله شاه، به دست می‌آورند. این برای LBJ توضیح نمی‌دهد، و در حالی که کسانی که وفاداری شخصی شدید از زیردستان را طلب یا پرورش می‌دهند ممکن است صرفاً از نظر روان‌شناختی نیازمندتر از اکثر مردم باشند، همچنین این موضوع وجود دارد که مشوق‌های قوی برای کسانی در سیاست وجود دارد که حتی در سیستم‌های بوروکراتیک به دنبال وفاداری‌های شخصی در میان زیردستان باشند.

در سیاست دموکراتیک مدرن، وفاداری‌ها به دلیل ثبات و ماهیت شایسته‌سالارانه سیستم تحت فشار ویژه قرار دارند. ثبات نیاز به وفاداری بی‌دریغ به افراد خاص را کاهش می‌دهد، و فرصت‌های ترقی شغلی علاقه به آن را ضعیف می‌کنند. علاوه بر این، هرچه سیاستمداری موفق‌تر باشد، کمتر به وفاداری هر شخص خاصی نیاز دارد. این به این دلیل که در سیستم‌های پایدار، ادامه حضور نیروی کار ضروری است اما آنچه کمتر لازم است همان چیزی است که وفاداری به خودی خود متمایز است. موضع از نظر نهادی ضعیف ریاست‌جمهوری آمریکا و نیاز به جلوگیری از رفتن کارمندان و منصوبان به سوی کنگره یا بوروکراسی‌های فدرال، یا حمایت از گروه‌های لابی، خواسته‌های وفاداری از رؤسای‌جمهور آمریکا را قابل فهم‌تر می‌کند (هرچند مطمئناً توضیح خواسته‌های جانسون از کارکنانش را نمی‌دهد).

علاوه بر این، در نظام‌های پایدار دموکراتیک، موفقیت سیاسی پاداش‌ها و مشوق‌هایی برای زیردستان ایجاد می‌کند که می‌توانند جایگزین وفاداری شوند، هرچند این گرایش‌ها مشروط باقی می‌مانند. در مقابل، پاداش‌های شخصی برای وفاداری از سوی پیرو، هرچه رهبر کمتر به طور محکم مستقر باشد، بیشتر به نظر می‌رسد. اینجا رابطه وفاداری احتمالاً تجربه‌ای بسیار شدیدتر است چرا که نیازهای رهبر حاد هستند، افراد موجود برای رفع آن نیازها به شکل چشمگیری کمترند، و در نتیجه، شناختی که برای مشارکتشان دریافت می‌کنند هدفمندتر و مشخص‌تر است. این کار را به خاطر آن شناخت انجام نمی‌دهیم؛ بلکه، اگر وفاداری شامل هم مالکیت و هم خودفروکاهی باشد، آنگاه آسیب‌پذیری موضوع وفاداری لزوماً باید تلاش بیشتری برای حفاظت از آن فرابخواند، و شناخت‌پذیری احتمالاً به طور چشمگیری شدیدتر و خودتقویت‌کننده‌تر خواهد بود. به همین ترتیب، افراد وفادار در سازمانی که دیگر اعضایش شروع به فرار می‌کنند هم متوجه می‌شوند که بیشتر ارزش‌گذاری می‌شوند و هم اینکه پیامدهای فرارشان چندبرابر می‌شود، به

طوری که هزینه‌ای که با ترک کردن تحمیل می‌کنند سریع بالا می‌رود. اول ممکن است منبع لذت باشد، اما آنچه دومی را از حداکثرسازی منفعت شخصی متمایز می‌کند این است که هزینه‌ها و منافع را نه در قالب شخصی، بلکه در قالب موضوع وفاداریش می‌سنجد. احزاب سیاسی، سازمان‌ها و شرکت‌هایی که می‌توانند وفاداری ایجاد کنند، پس، ممکن است بتوانند سقوط را به شیوه‌ای که متکیان به منافع نمی‌توانند، کند و معکوس کنند.

این نگرانی متمایزی از آن چیزی است که توسط روشی که کالاها یا بدی‌های عمومی می‌توانند امکانات خروج را پیچیده کنند مطرح می‌شود. با کالاهای عمومی، مشوق برای مشارکت در صورتی بزرگ‌ترین است که شخص به طور مشخصی ناتوان از حفاظت از خودش از هزینه‌های ناشی از سقوط یک کالای عمومی باشد، و هر چه بیشتر متقاعد باشد که این کالا نمی‌تواند بدون مشارکتش حفظ شود. برای مثال، ممکن است بخواهم حزبم را ترک کنم چرا که بر خلاف آنچه می‌خواهم انجام شود پیش می‌رود (و حزبی نزدیک‌تر به ترجیحاتم وجود ندارد)؛ اگر ترک کنم بیشتر در مسیری که مخالفم پیش می‌رود، و اگر این کار را کند، چیزهایی که می‌خواهم هم دچار آسیب می‌شوند. این مشکل انتخاب عقلانی است. در مقابل متمایز، آنچه نسخه روان‌شناختی می‌نامم را در نظر بگیرید، که در آن بیشترین احساس گناه را بابت خروج از سازمانی تجربه می‌کنیم که به نظر می‌رسد بیشتر به ما نیاز دارد، و جایی که شناخت‌پذیری با سازمان به گونه‌ای است که «تحمل» و گاهی «سکوت» می‌کنیم تا آن را حفظ کنیم حتی وقتی می‌ترسیم در مسیر نادرستی پیش می‌رود. روایت کالا/بدی عمومی به مشوق‌ها و هزینه‌ها مربوط است؛ نسخه روان‌شناختی وفاداری را می‌طلبد. اولی به هزینه‌های فرد توجه می‌کند؛ دومی به هزینه‌های آرمان.

وفاداری شخصی برابرانه در سیاست مدرن بخشاً به این دلیل شکننده می‌شود که می‌تواند با وفاداری‌های ایدئولوژیک و نهادی در تعارض باشد، و بخشاً به این دلیل که سیاست اساساً هم سلسله‌مراتبی (اگر نه در آرزو، پس طبق میشلز، دست‌کم در سازمان) است و شامل تحرک می‌شود. وفاداری به همکاران توسط نابرابری ناشی از موفقیت سیاسی متفاوت به فشار کشیده می‌شود. علاوه بر این، برابری افراد در مراحل اولیه دوستی با رسیدن به موفقیت سیاسی سخت‌تر حفظ می‌شود. زمان گذاشتن سخت‌تر است؛ مشاوره از دایره بسیار گسترده‌تری می‌آید؛ و دیگران مسئولیت‌هایی به عهده می‌گیرند که حوزه‌هایی را که خدمات دوستان نقش مرکزی در آن‌ها داشتند

پیش می‌گیرند (به طور پیش‌پاافتاده، برای مثال، دیگر لطف‌های عملی رد و بدل نمی‌شوند). هرچه دایره آشنایان گسترده‌تر باشد، احتمال بیشتری وجود دارد که شرکت‌کننده موفق در معرض طیف روزافزونی از اطلاعات قرار گیرد که به صداقت، درستکاری، قابلیت اعتماد دوست قدیمی‌اش و از این قبیل می‌پردازند. با توجه به اینکه ممکن است مسیرهای سیاسی با کنار کسی ایستادن که فعالیت‌هایش مشکوک است به خطر بیفتند، کنار گذاشتن چنین اطلاعاتی دشوار است. نتیجه احتمالاً تضعیف وفاداری از سوی کسانی است که موفق می‌شوند بدون هیچ تضعیف خودکار همزمانی از سوی کسانی که کمتر موفق هستند، با پیامد اینکه اولی‌ها ممکن است توسط اتهامات بی‌وفایی یا خیانت از سوی کسانی که حس شناخت‌پذیری قوی‌تری دارند در موضع دشواری قرار بگیرند.

مجموعه مرتبطی از ملاحظات به مکانیسم‌های روان‌شناختی مربوط است که در روابط وفاداری عمل می‌کنند. یکی از این مکانیسم‌ها این است که محتوای شناختی وفاداری می‌تواند روابط معکوسی با محتوای احساسی‌اش ایجاد کند، به طوری که به جای اینکه داوری‌های شناختی شکل‌گیری وابستگی‌های احساسی را شکل دهند، آن وابستگی‌های احساسی به طور سیستماتیک داوری‌های شناختی ما را از مسیر منحرف می‌کنند. وقتی مونتنی از دانستن بلوزیوس سخن می‌گوید که تیبریوس هرگز از آتش زدن معابد حمایت نمی‌کرد، دیدگاهی از دوستی را ابراز می‌کند که در آن حساسیت داوری باورهای بلوزیوس پایه‌ای برای شناخت‌پذیری‌اش با تیبریوس فراهم می‌کند، به طوری که در وفادار بودن به دوستش به کسی وفادار است که درک شناختی روشنی از او دارد. اما دشوار است فکر کنیم همه وفاداری‌ها چنین پایه‌ای دارند. در واقع، در بحث هیوم از وفاداری‌های ایدئولوژیک روشن است که انگیزه اصلی برای تعهد به «احزاب اصل» چیزی نیست عقلانی‌تر از تمایلمان به واکنش مثبت افراطی به کسانی که آن‌ها را مثل خودمان می‌بینیم، و به واکنش منفی به کسانی که متفاوت می‌بینیم.

وفاداری‌هایمان همچنین ممکن است سرمایه‌گذاری قابل توجهی در خودفریبی ایجاد کنند. اگر وفاداری بلوزیوس او را بیشتر تمایل دهد که ناهنجاری‌ها را نادیده بگیرد، به دنبال شواهد تأییدکننده به جای رد کننده باشد، و شواهد خنثی را به عنوان مساعد تفسیر کند، خودفریبی است، درست مثل اینکه با پرداخت هزینه دیدن نمایشی، ممکن است بیشتر تمایل داشته باشیم آن را

مساعد ارزیابی کنیم. به همین ترتیب، کارمندان ممکن است به شرکتشان وفاداری ایجاد کنند که فراتر از جایگاه عینی‌اش نسبت به سایر شرکت‌ها یا سازمان‌ها است، با اثرات ناخواسته: تشویق از مدیر ممکن است نسبت به افزایش حقوق و موقعیت در شرکت دیگری ارزش غیرمتناسبی داشته باشد. در واقع، ملاحظات مرتبه تمایل دارند به شدت به حوزه مربوط باشند. در تبدیل شرکت به مال خود، کارمندان معیارهای موفقیت و نشانگرهایی را که موفقیت را تشخیص می‌دهد اتخاذ می‌کنند؛ نشانگرهای مشابه در سایر حوزه‌ها همان معنا را ندارند. برخی عناصر تطبیق روان‌شناختی ممکن است از وفاداری به افراد یا سازمان‌ها حاصل شوند: ممکن است کدهای گفتاری و لباس، آرزوهای اجتماعی، ذوق‌های فرهنگی و از این قبیل را تطبیق دهیم تا با مدیرمان، یا با کسانی که در سازمان مسلط دیده می‌شوند، یا آنچه ایدئولوژی می‌طلبد بیشتر همخوانی داشته باشند. به جوک‌های رئیس می‌خندیم، با ارزش‌های فرهنگ شرکت همذات‌پنداری می‌کنیم، و از قناعتی که ایدئولوژی توصیه می‌کند بهره می‌بریم. علاوه بر این، همان‌طور که هیرشمن پیشنهاد می‌کند، هرچه هزینه‌های ورودی یا آغازی که می‌پردازیم بالاتر باشد، تحمل ما از سازمان بالاتر است؛ اغلب ارتجاعی‌ترین اعضای یک سازمان کسانی هستند که بیشتر برای ورود جنگیدند! این ملاحظات دسته‌بندی‌شان بسیار دشوار است. از یک سو، به نظر می‌رسد انحراف داوری شناختی هستند؛ از سوی دیگر، بخشی از چیستی وفادار بودن هستند. شناخت‌پذیری با سازمان نباید در قالب ابزاری درک شود، انگار که می‌توانستیم سریعاً آنچه از سازمانمان می‌گیریم را با آنچه سازمان دیگری ارائه می‌دهد مقایسه کنیم، صرفاً به این دلیل که چیستی وفادار بودن داشتن این حس است که سازمان من است، و دیگری نیست؛ یعنی، نشانگرها در سازمانم برای من اهمیتی دارند که در شرکت‌های دیگر ندارند. پس مرز میان عناصر شناخت‌پذیری که باز به بررسی شناختی است و کسانی که نیستند، بخشاً توسط ماهیت و شدت وفاداری تعیین می‌شود. این موضع مونتنی را هم دشوار است اثبات کرد، از آنجا که ادعا برای ماهیت شناختی فهم ما از دوستانمان دشوار است اثبات شود، و هم دشوار است ابطال کرد، چرا که شناخت‌پذیری با دیگری در وفاداری حرفاً آن دیگری را مال من می‌کند، و آن ماهیت مالکانه این شخص، سازمان یا مجموعه باورها را از دیگران متمایز می‌کند به شیوه‌ای که مقایسه مزایای مربوطه‌شان را غیرممکن می‌سازد. کسی که تلاش می‌کند مزایای انتقال به شرکت دیگری را در

برابر وفاداری‌اش به شرکت فعلی‌اش بسنجد، به معنای واقعی کلمه فاقد پایه مقایسه است. این به این معنا نیست که نمی‌تواند ترک کند، فقط اینکه مزایای ترک کردن به شکل دقیق با از دست دادن وابستگی و شناخت‌پذیری‌اش به شرکت موجودش قابل مقایسه نیستند.

این ویژگی وفاداری پیشنهاد قبلی را تأیید می‌کند که واژه برای توصیف گرایش‌ها و رفتار یک شخص از دیدگاه سوم شخص استفاده می‌شود. چیزی شبیه به اشتباه در عامل بودن در توضیح دلیل عملش وجود دارد، چرا که توضیح دلیل عملش شامل استناد به دلایل و احساساتی است که به عنوان کسی که به شیوه خاصی با یک شخص، سازمان یا ایده‌آل شناخت‌پذیری دارد، دارد. این اجزای خاص عمل او را توضیح می‌دهند، و عمل، از موضع سوم شخص، می‌تواند به عنوان نشان دادن وفاداری توصیف شود. اما وفاداری چیز اضافی نیست علاوه بر این عناصر خاص که نقش مستقلی در اقدامات عامل بازی می‌کند. این سنجیدن وفاداری در برابر سایر مزایای احتمالی را دشوار می‌کند؛ می‌توان فقط این واقعیت را شناخت که با یک شخص، سازمان یا مجموعه ایده‌آل‌ها به گونه‌ای ارزش‌گذاری و شناخت‌پذیری داریم که بخشی از حس ما از اینکه چه هستیم را شکل می‌دهند. این لزوماً برخی انواع داوری را به عنوان نامربوط رد می‌کند. درست مثل اینکه آنچه اساساً بودن من است چیزی نیست که بتوانم در یک تحلیل هزینه-فایده محاسبه کنم، شناخت‌پذیری‌ام با دیگران هم نمی‌تواند به این شکل ارزیابی شود. در این جهت، چنین تعهداتی در صندلی راننده داوری هستند، نه چیزی که بر آن داوری اعمال شود.

آن سلطه تعهد بر داوری به ویژه در رابطه با آرمان‌ها و سیستم‌های اعتقادی آشکار است: تعهد به یک آرمان یا ایده‌آل روش ارتباط مردم با جهان را چارچوب‌بندی می‌کند و تمایل دارد نگرش‌هایشان را تأیید کند، وابستگی‌شان را افزایش دهد، و ناهنجاری‌ها را توضیح دهد و در برابر مثال‌های نقض کننده یا شواهد مقاومت کند. علاوه بر این، همان‌طور که در بسیاری از ایدئولوژی‌ها، باورهایی که شخص به آن‌ها وفادار است اغلب منبع حاصلخیزی برای تفسیر دخالت‌های دیگران به شیوه‌ای فراهم می‌کند که ادعاهایی را که آرمان را تضعیف می‌کنند، کم‌ارزش می‌کند و بد نیت می‌داند. در انقلاب‌ها، خیانت واژه رمزی می‌شود برای کسانی که دیده می‌شوند از آرمان منحرف می‌شوند، و وفاداری اغلب با شدت و افراط غیرت فرد سنجیده می‌شود. نمونه وفاداری انقلابی راستین در آستانه سازش‌ناپذیر سن‌جوست انقلابی فرانسوی یافت

می‌شود، در حالی که تعادل پیچیده و متغیر وفاداری به افراد و ایده‌آل‌ها در مباحثات ایدئولوژیک کمیته مرکزی حزب کمونیست شوروی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ نمونه‌ای ارائه می‌دهد. این مباحثات اغلب با تلقی از رهبران به عنوان درگیر رقابت تاکتیکی بدبینانه برای موقعیت در حالی که از زودباوری زیردستانشان سوءاستفاده می‌کردند رد شده‌اند، اما این نوع روایت در پرتو شواهدی که اکنون از ترس عمیق مردم از اینکه انقلاب در خطر بود داریم بسیار ضعیف‌تر به نظر می‌رسد.

وفاداری ذاتاً فضیلت معتدلی نیست چرا که اولویت را به یک شخص، آرمان یا نهاد خاص در برابر اشخاص، آرمان‌ها و نهادهای مشابه می‌دهد. پیشتر پیشنهاد کردم که وفاداری در سیاست احتمالاً هر چه نظام و موضع سیاستمدار ناپایدارتر باشد، فوری‌تر خواهد بود. اگر این درست باشد، این نشان می‌دهد که دوره‌هایی که سیستم سیاسی آسیب‌پذیرترین است تمایل دارند روابطی ایجاد کنند که با خنثایی، بی‌طرفی، و احترام به رویه‌ها بر نگرانی‌های فردی مقابله می‌کنند. در جایی که سیستم پایدار است، وفاداری کمتر مطالبه‌کننده و کمتر لازم است، و وابستگی‌ها به ادعاهای انتزاعی‌تر رویه‌ها و خنثایی آن‌ها آسان‌تر ایجاد می‌شوند. مشکل در انجام انتقال میان این دو شرط است، با توجه به اینکه اولی روابطی ایجاد می‌کند که اساساً با دومی ناسازگارند. اندیشه بیشتر و به همان اندازه نگران‌کننده این است که تقریباً هر سیاستمداری، صرف‌نظر از پایداری نظام سیاسی، زندگی سیاسی‌اش را با نیاز به حمایت دیگران آغاز می‌کند، و نیاز به تأمین حمایت دیگران از طریق وفاداری‌های خودش دارد، که به این معناست که جریان ثابتی از روابط غیرخنثی و جانبدارانه در زندگی سیاسی ذاتی است. در نتیجه، بسیاری از سیاستمداران خود را توسط فعالیت‌ها و روابطی که در مراحل اولیه حرفه‌هایشان ضروری بودند اما سپس با تلاش‌ها برای استقرار تعهدشان به رویه‌ها و قوانین مستقر ناسازگار می‌شوند، به خطر افتاده می‌یابند.

بُعد نهایی وفاداری که نیاز به توجه دارد مشکل وفاداری‌های متعارض است. برای مثال، یک بوروکرات ممکن است مسئولیت‌هایش را بر اساس هر یک (یا ترکیبی) از حداقل پنج دیدگاه مختلف از موضوع وفاداری و ماهیت خواسته‌هایش درک کند. ممکن است در یک مدل سلسله‌مراتبی کار کند که در آن وفاداری به مافوقش مدیون است و خواسته‌هایی که آن وفاداری می‌کند با دستوراتی که دریافت می‌کند یکسان است؛ ممکن است حس وفاداری به ارزش‌ها، وجدان

و کد اخلاقی شخصی‌اش داشته باشد؛ شاید خودش را مدیون وفاداری به همتایانش و هنجارهای اجتماعی مشترکشان ببیند؛ ممکن است وفاداری به حرفه‌اش و کد اخلاقی رفتارش داشته باشد؛ یا ممکن است نقشش را خواستار وفاداری به شهروندان همتایش بداند که با عمل کردن بر اساس ارزش‌های مدنی آن را برآورده می‌کند. در حالی که این تصورات از ماهیت مسئولیت‌های یک بوروکرات می‌توانند با مدل‌های مختلف مسئولیت مرتبط شوند، قابل باور است که فکر کنیم اکثر بوروکرات‌ها با چندین مدل مختلف به طور همزمان کار می‌کنند، و سپس با انواع خاصی از تعارض روبه‌رو می‌شوند. برای مثال، هم دانیل الزبرگ، کارمند وزارت دفاع آمریکا که بخشی از پرونده‌های پنتاگون را در سال ۱۹۷۱ فاش کرد، و هم کلایو پانتینگ، کارمند عالی‌رتبه بریتانیایی که توانایی‌هایش توسط یک مسیر ترقی شتابان زیر نظر نخست‌وزیر مارگارت تاچر شناخته شد و سندی آشکار کرد که نشان می‌داد وزیرش، مایکل هزلتاین، مجلس عوام را درباره ورود موشک‌های کروز به بریتانیا گمراه کرده، ممکن است از حس وفاداری اساسی‌ای که به عنوان شهروندان به شهروندان همتایشان بدهکار بودند عمل کرده باشند، اما باور کردن اینکه هر یک از اقدامات آن‌ها به عنوان خدمتگزاران عمومی به همین شکل انگیخته شده بود، غیرقابل باور است. مثل اکثر ما، احتمالاً با تعداد از مدل‌های مختلف مسئولیت‌هایشان کار کردند. تنها هنگام روبه‌رو شدن با تعارض بزرگی میان مدل‌ها است که لازم می‌شود رنگ‌هایمان را به دکل خاصی ببندیم. به همین ترتیب، در وفاداری‌های شخصی به خانواده و دوستان، اغلب باید میان خواسته‌های متعارضی که در آن‌ها به طور ضمنی درباره ادعاهای مربوط به هر موضوع/شخصی که آرمان ممکن است از ما داشته باشد داوری می‌کنیم، مبادله کنیم. تصمیمات ما تحت تأثیر انواع وفاداری‌هایی خواهند بود که داریم، که یکی از سه شکل اساسی را به خود می‌گیرند

۱. وفاداری‌ها ممکن است مشروط باشند، یعنی هر کدام به تنهایی ممکن است دلیل کافی برای عمل کردن باشند، اما ممکن است توسط دلیل مهم‌تری نادیده گرفته شوند، هرچند با این کار وزن یا جایگاهشان به عنوان دلیل را از دست نمی‌دهند. به همین ترتیب، وفاداری ممکن است بر سایر دلایل برتری یابد، بدون اینکه آن دلایل وزن یا جایگاهشان به عنوان دلیل را از دست بدهند.

(اینجا فرض می‌کنم دو یا چند وفاداری مقایسه می‌شوند، اما این در مورد مثلاً مقایسه ترجیح با وفاداری صادق نیست).

۲. وفاداری به موضوع/شخص/آرمان خاصی ممکن است هر وفاداری بالقوه دیگری به دیگران را حذف کند. برای مثال، وفاداری انحصاری به این معناست که با پایبندی به X، نمی‌توانم به Y پایبند باشم، و با انتخاب X، انکار می‌کنم که Y واقعاً ادعایی از وفاداری نسبت به من دارد. این داوری ممکن است شامل ارزیابی مجدد از حس من از خود و اینکه تعهداتم اساساً کجا قرار دارند باشد.

۳. ممکن است وفاداری نیمه‌انحصاری داشته باشم؛ یعنی، به دلیل وفاداری‌ام به X، نمی‌توانم دوست یا وفادار به Y باشم، اما احتمال وفاداری‌های بیشتر به Z را باز نگه می‌دارد.

قابل بحث است که آیا وفاداری مشروط می‌تواند هرگز کاملاً غیرانحصاری باشد. یعنی، آیا می‌توان وفاداری‌ای داشت که لزوماً برخی انواع دلایل برای عمل را حذف نمی‌کند؟ پیشنهاد فلچر که وفاداری‌ها سه‌گانه‌اند یعنی وفاداری A به B نه به C، حاکی است که هر وفاداری همیشه حداقل نیمه‌انحصاری است؛ اما ممکن است لازم باشد حداقل برخی روابط سه‌گانه را به عنوان شامل تنها وفاداری‌های مشروط در نظر بگیریم، یعنی وفاداری‌ام به B از وفاداری‌ام به C سنگین‌تر است، اما وفاداری‌ام به C یا D را حذف نمی‌کند.

وفاداری‌های مشروط و غیرانحصاری می‌توانند توسط وفاداری‌های قوی‌تر نادیده گرفته شوند؛ برای مثال، تصمیمم برای ماندن در محل کار و حمایت از همکارانم در اعتراضی در حالی که قول داده بودم در خانه باشم تا در نگه داشتن فرزندان کمک کنم، وفاداری‌ام به شریکم یا فرزندانم را انکار نمی‌کند. حس وفاداری‌ام به مافوقانم که در اجرای دستورات دریافتی نمود می‌یابد، ممکن است با این حال محدودیت‌های دقیقی داشته باشد، شاید تعریف شده توسط وجدان شخصی، یا حس مسئولیت مدنی. به همین ترتیب، وفاداری‌های درون خانوادگی متعارض (میان والدین، همسر، خواهران و برادران، و فرزندان) ممکن است ما را مجبور کند یک ادعا را سنگین‌تر از دیگری تشخیص دهیم، اما بدون اینکه احساس کنیم ادعاهای نادیده گرفته شده هیچ وزنی ندارند؛ در واقع آن‌ها وزن کافی برای انگیخته کردن ما در غیاب تعارض داشتند. این توضیح می‌دهد که چرا ممکن است احساس خیانت و گناه داشته باشیم صرفاً به این دلیل که همیشه آسان نیست به کسانی

که ادعاهایشان بر ما را مشروع اما ناکافی برای نادیده گرفتن ادعاهای دیگر می‌شناسیم، عدالت کنیم.

در مقابل، توسعه وفاداری‌های انحصاری ممکن است به انکار اینکه هیچ چیزی به کسی که ممکن است در گذشته به حمایت حساب کرده بود مدیون نیستیم منجر شود، بدون هیچ احساس خیانتی، حتی اگر شخص رهاشده احساس خیانت کند. برای مثال، وقتی یک حزب سیاسی شکاف می‌خورد، کسانی که برای تأسیس حزب جدید کنار می‌کشند تمایل دارند انکار کنند که هیچ تکلیفی به حزب قدیم دارند یا اینکه آرمان را خیانت کرده‌اند. ممکن است ادعا کنند وفاداری‌شان همیشه به مجموعه‌ای از ایده‌آل‌ها بوده و در انتقال به حزب جدید آن وفاداری را حفظ می‌کنند، و در این کار روشن شد که وفاداری‌های فرعی که زمانی به افراد، رأی‌دهندگان و سازمان حزب احساس می‌کردند دیگر برایشان اهمیتی ندارند. به همین ترتیب، اعضای برخی فرقه‌های مذهبی انتظار دارند کسانی که به فرقه‌شان می‌پیوندند نه تنها وفاداری‌هایشان به فرقه جدید را بر سایر وفاداری‌ها (حتی وفاداری به خانواده‌هایشان) مقدم بدانند، بلکه به رد کردن آن وفاداری‌های گذشته به عنوان بی‌وزن بپردازند.

به نظر می‌رسد وفاداری‌های مشروط در مجموع یک جزء اساسی از زندگی سیاسی هستند. بدون چنین وفاداری‌هایی ارتباط کمی با جهان اجتماعی یا سیاسی خواهیم داشت، جز منافع شخصی که می‌تواند به شدت مخرب باشد، و معقولیت که اغلب کمبود دارد. وفاداری‌ها ما را به جهان به شیوه‌ای مرتبط می‌کنند که با ایده‌آل‌ها، نهادها، رویه‌ها و رفاقت مرتبط آن پیوند می‌زند؛ آن‌ها این کار را به شیوه‌ای انجام می‌دهند که به رسمیت می‌شناسد تصمیمات سختی باید گرفته شوند و باید با چیزی شبیه «اخلاق مسئولیت» وبر گرفته شوند. در چنین تصمیماتی لازم است برخی وفاداری‌ها را با دیگران سنجیده‌تر تشخیص داد، اما همچنین مهم است ادعاهای رقیب را با دقت بسنجیم. در مقابل، وفاداری‌های انحصاری مشکوک‌تر هستند، هرچه حذف گسترده‌تر باشد. «۱۹۸۴» اورول ملتی را به تصویر می‌کشد که در آن فرض می‌شود وفاداری به کشور سایر وفاداری‌ها را حذف کند: نه فقط اینکه بر آن‌ها برتری می‌یابد، بلکه نمی‌توان آن‌ها را به عنوان دلایل مستقل برای عمل نگه داشت. هرچند داستان تخیلی است، تاریخ نشان می‌دهد که وفاداری به یک سیستم سیاسی هم در شرق و هم در غرب گهگاه وفاداری‌های دیگر (مانند وفاداری به

خانواده و دوستان) را حذف کرده است. در رژیم‌های استبدادی، حتی اگر مردم آنقدر که نظریه‌پردازان توتالیتاریسم زمانی استدلال می‌کردند شستشوی مغزی نشده باشند، شهروندان گاهی انگار که وفاداری‌شان به کشور را به عنوان حذف کننده نه صرفاً جایگزین کننده سایر اشکال وفاداری می‌دانستند رفتار می‌کردند.

وفاداری‌ها هرچه ماهیتشان انحصاری‌تر، دامنه‌شان گسترده‌تر، و تجربه‌شان شدیدتر باشد، نگران‌کننده‌تر می‌شوند. وفاداری به برخی افراد ممکن است نیمه‌انحصاری از برخی وفاداری‌ها به دیگران باشد، اما تا زمانی که فرد درگیر روابط جمعی که خواسته‌های رقیب ایجاد می‌کنند بماند، برای یک چنین رابطه‌ای سخت‌تر است که به طور سیستماتیک (به جای حذف کردن) بر همه دیگران برتری یابد. یک مشکل بالقوه که از شناخت‌پذیری با یک شخص یا موضوع ناشی می‌شود این است که شناخت‌پذیری اهمیت بیشتری پیدا می‌کند چرا که ویژگی‌های بیشتری از رابطه درهم می‌آمیزند. وفاداری به یک سازمان می‌تواند قوی‌تر از وفاداری به یک فرد باشد اگر سازمان هر جنبه‌ای از زندگی را تحت سلطه بگیرد. علاوه بر این، جابه‌جایی از یک وفاداری که بر دیگران برتری می‌یابد، به اینکه وفاداری انحصاری می‌شود، بخشاً تابع روشی است که موضوع شناخت‌پذیری ماهیت ادعاهایش را نمایندگی می‌کند. یک ایدئولوژی انقلابی که در مقابله با یک رژیم باز و فراگیر است ممکن است بعداً تعهد ایدئولوژیک انحصاری‌تر و دقیق‌تری را هنگام به دست گرفتن قدرت بطلبد. به همین ترتیب، سازمان‌هایی که به طور گسترده استخدام می‌کنند ممکن است بعداً خواسته‌هایی که از کارکنانشان می‌کنند را افزایش دهند و موضوعات وفاداری سازگار را به موضوعات برتری، و سپس به موضوعات حذف تبدیل کنند. و وفاداری به یک ایده‌آل یا ایدئولوژی که تقریباً هر جنبه‌ای از زندگی و رفتار روزانه‌ات را تحت تأثیر می‌گذارد می‌تواند حتی مطالبه‌کننده‌تر و انحصاری‌تر باشد. اما باید تفاوت میان وفاداری‌های مشروط، نیمه‌انحصاری و انحصاری را تأکید کنم: در حالی که بسیاری از وفاداری‌های سیاسی می‌توانند برخی وفاداری‌های مشروط شخصی و اجتماعی را نادیده بگیرند، با نفی اهمیتشان به عنوان دلایل، تکثر زندگی اجتماعی و سیاسی حفظ می‌شود و برخی حساسیت داوری نیز حفظ می‌شود. وقتی وفاداری‌های سیاسی چنین وفاداری‌هایی را حذف می‌کنند، تکثر به جدی به خطر می‌افتد، به ویژه

از آن رو که وفاداری‌های انحصاری از سوی برخی تمایل دارند وفاداری‌های به همان اندازه انحصاری از سوی دیگران ایجاد کنند.

باور مونتنی که دانش بلوزیوس از دوستش تیبریوس گراکوس به گونه‌ای بود که می‌دانست تیبریوس هرگز از او نمی‌خواهد معابد را آتش بزند، یک مسیر استدلال ارائه می‌دهد درباره اینکه چگونه وفاداری «راستین» ممکن است منابعی برای مقاومت در برابر افراطگری داشته باشد. زیربنای روایتش این دیدگاه است که، در حالی که وابستگی یک شخص به یک دوست خاص به آن دوست خاص است، از اجزای شناختی خالی نیست. یعنی، ارزش گذاشتن به آن دوست یعنی ارزش گذاشتن به او به خاطر آنچه هست، نه برای آنچه برای من است؛ وفادار بودن به او یعنی وفادار بودن به آنچه برای یکدیگر هستیم. در هر دو جزء، عناصر شناختی بر وابستگی احساسی اولویت دارند. تکرار بخش نقل شده قبلاً: «اگر اقداماتشان از مسیر خارج می‌شد، آنگاه به گمان من نه دوست یکدیگر بودند و نه دوست خودشان. . . . من در مورد آنچه می‌خواهم تردید ندارم، همان‌طور که در مورد خواسته چنین دوستی تردید ندارم.» یعنی، نه تنها «شکستن از مسیر» نشان می‌دهد دوستم آن کسی که فکر می‌کردم نیست، بلکه در این کار اشتباهی را که در اعطای عاطفه‌ام به او کرده‌ام خیانت می‌کند، و در خیانت به آن، رابطه‌ای را که وفاداری‌ام بر آن پایه‌ریزی شده تضعیف می‌کند.

روایت مونتنی از دوستی و وفاداری الگویی از نوع میانه میان وابستگی و باور ارائه می‌دهد که وفاداری را همیشه یک فضیلت می‌کند. فداکاری برای یک آرمان، یک فراخوان حرفه‌ای، یا یک دوست، یک مورد از وفاداری است (بر اساس رویس و دیگران) وقتی برخی محدوده‌های واقعیت را به عنوان ملاحظات اخلاقی برای عامل شناسایی می‌کند. وفاداری کمتر خاصیت‌پذیر می‌شود چرا که کسی می‌شناسد که دیگران به همین ترتیب محدوده‌ای از واقعیت‌ها را به عنوان ملاحظات اخلاقی می‌گیرند؛ برای مثال، این می‌تواند از تشخیص اینکه وفاداری‌ام به X با Y همسان است چرا که Y محدوده مشابهی از واقعیت‌ها را به عنوان دارای وزن اخلاقی می‌گیرد، به تشخیص اینکه وفاداری‌ام به X چیز مشترکی با وفاداری Y به W دارد حرکت کند، چرا که واقعیت‌های مشابه را به عنوان دارای وزن اخلاقی برایمان نسبت به خاصیت‌های مختلف می‌بینیم. در این فرایند می‌توانیم از وابستگی خاص به یک آرمان، فراخوان یا دوست به شناخت در آن وابستگی

نمونه‌ای از یک ارزش کلی‌تر حرکت کنیم. ارزش‌های کلی‌تر (مانند وجود ایده‌آل‌ها و آرمان‌هایی که دنبالشان می‌کنند، ایده‌آل خدمت حرفه‌ای، یا ایده‌آل دوستی) ممکن است در بازتاب انتقادی بر محدوده واقعیت‌هایی که برای وابستگی‌مان مربوط می‌دانیم نتیجه دهند. یک ایده‌آل نمی‌تواند صرفاً در خدمت منافع خود باشد، یک تصور از خدمت حرفه‌ای نمی‌تواند شامل آسیب عمدی به کسانی باشد که به آن نیاز دارند، و یک دوست باید کسی باشد که ویژگی‌ها (و نقایص) او شناخته شده است. این اجزای شناختی نسبتاً انتزاعی هستند و در زمانی که باید میان ادعاهای رقیب در داغی لحظه تصمیم بگیریم، لزوماً قوی نیستند، اما پایه‌ای برای شناسایی نقطه‌ای که وفاداری ناکارآمد می‌شود و دیگر یک فضیلت نیست به ما می‌دهند (هرچند که به این معنا نیست که دیگر یک مورد از وفاداری نیست). نقطه‌ای که وفاداری به رذیلت تبدیل می‌شود نقطه‌ای است که وابستگی احساسی کاملاً شروع به هدایت باورهای یک شخص می‌کند. این به این معنا نیست که وابستگی‌های مردم کاملاً مبتنی بر باورهایشان است چرا که این شناخت‌پذیری احساسی و خاص را که وفاداری شامل می‌شود از میان می‌برد. همچنین ادعای قبلی را که حس مالکیت بر، و توسط، ایده‌آل، سازمان یا دوست، برخی انواع ارزشیابی را کاملاً نامناسب می‌کند، انکار نمی‌کند. بلکه، باورها و وابستگی‌ها باید همچنان دست در دست هم بروند؛ یعنی، تعهد جان بیانگر باور اوست که شناخت‌پذیری‌اش توسط ارزش‌هایی که ایده‌آل‌ها، سازمان یا دوستانش تجسم می‌بخشند توجیه می‌شود. عایق کردن وابستگی‌هایمان از شواهد و استدلال، نادیده گرفتن موارد نقض کننده، یا تفسیر جهان کاملاً از طریق وابستگی به یک آرمان خاص، بُعد شناختی را که زیربنای حس فرد از ارزش چیزی است که با آن شناخت‌پذیری دارد رها می‌کند. در واقع، محدود کردن محدوده اطلاعاتی است که نسبت به آن‌ها باز هستیم.

همان‌طور که بحث در این فصل نشان داد، فضیلت‌های سیاسی می‌توانند به ویژه در تجسم مداوم دشوار باشند. ما در سیاست به وفاداری، تعهد و داوری نیاز داریم. می‌خواهیم مردم نگران دیگران و موضوعات و مسائل اصولی باشند، اما می‌خواهیم وفاداری‌هایشان مشروط یا نیمه‌انحصاری باشند به جای انحصاری، و نمی‌خواهیم محتوای شناختی ضمنی خودشان را تضعیف کنند. به همین ترتیب، می‌خواهیم متخصصان به حرفه‌شان و ارزش‌ها و اصول اساسی‌اش وفادار باشند، اما می‌خواهیم آن وفاداری بازتابنده و مشروط باشد، نه کور و انحصاری. کارمندان

دولت، قضات و سیاستمداران باید درباره روشی که فعالیت‌هایشان در مقام خود با ارزش‌ها و اهداف خدمت عمومی که باید به آن متعهد باشند سازگار است بازتاب کنند. لازم نیست انکار کنند که وفاداری‌هایشان به خانواده‌هایشان از وفاداری‌هایشان به غریبه‌ها قوی‌تر است، اما آن وفاداری‌های قوی‌تر نباید رفتارشان را در مقام رسمی یا حرفه‌ای تضعیف کنند. وقتی تعارض بزرگ است، به جای اینکه یک وفاداری ساده بر دیگری برنده شود، کسانی در سیاست باید قوانینی را که آن‌ها را از استفاده از موضع رسمی‌شان برای دنبال کردن وفاداری‌های شخصی باز می‌دارند بپذیرند.

در جستجوی این نوع راه‌حل، به نظر می‌رسد می‌خواهیم وفاداری نه توسط وفاداری‌های دیگر، بلکه توسط اصول هنجاری کلی‌تر، قوانین رویه‌ای، یا ملاحظات بی‌طرفی برتری یابد، اصولی که استخراجشان از اجزای شناختی وفاداری در بیش از یک شکل بسیار ضعیف دشوار است. حتی اگر وفاداری‌های مردم را ارزش بگذاریم، به خودی خود به عنوان محدودیت‌های رفتار مردم ناکافی هستند. اگر صرفاً مجموع وفاداری‌ها و تعهداتمان بودیم، به شیوه‌ای که برخی جامعه‌گرایان پیشنهاد داده‌اند، آنگاه تصمیمات سیاستگذاری و اجرا و مدیریت سیاست نسبتاً قبیله‌ای می‌شد، و سیاست قبیله‌ای حتی وقتی ذاتاً انحصاری نباشد می‌تواند مخرب باشد. جایگزین طبیعی به نظر می‌رسد ایجاد وفاداری‌های انتزاعی‌تر به خود سیستم سیاسی، یا اصرار بر اینکه کسانی در مقام عمومی به شیوه‌هایی مطابق با بی‌طرفی و خنثایی لیبرال عمل کنند. اما این گزینه‌ها به توانایی چنین اصولی در مهار انگیزه اغلب به شکل چشمگیری قدرتمندتر از وفاداری‌های خاص به افراد، گروه‌ها یا هویت‌های خاص بستگی دارند.

آیا پس بدون وفاداری در سیاست بهتر بودیم؟ وسوسه‌انگیز است که فکر کنیم بودیم و اینکه سیاست می‌توانست صرفاً فرایندی از هماهنگی و نظم‌دهی به منافع برای به حداکثر رساندن رفاه جمعی، سودمندی، یا استاندارد مشابهی شود. اما، بدون وفاداری، مشکوک است که این نتیجه حاصل شود. وفاداری‌هایمان نقش اصلی در تعریف اینکه منافعمان کجاست و شناسایی آنچه اساساً برایمان اهمیت دارد بازی می‌کنند. علاوه بر این، به کسانی در سیاست متکی هستیم که نوعی شناخت‌پذیری با ارزش‌ها و اهدافی که نمایندگی می‌کنند داشته باشند به طوری که در برخی انواع فشار به آن‌ها پایبند بمانند. اما برای اکثریت، نمی‌خواهیم وفاداری‌هایشان را بر همه چیز مقدم

بدارند و به هیچ وجه روشن نیست که تعادل بهینه‌ای میان وفاداری‌ها از یک سو، و تعهد اصولی‌تر به (برای مثال) هنجارهای سیستم سیاسی از سوی دیگر، وجود دارد. با این حال، چرا که وفاداری به یک آرمان می‌تواند به خودی خود حس ما از مشروعیت برخی رویه‌ها و شیوه‌های سیاسی را تحت تأثیر قرار دهد، آسان است ببینیم چگونه چنین مبادلاتی ممکن است توسط وفاداری سلطه یابند.

در این معنا، در حالی که نیاز به وفاداری وجود دارد، خطراتی برای سیستم‌های سیاسی که در آن‌ها ایجاد می‌شود می‌برد. پیشنهاد کرده‌ام که وفاداری‌های مشروط رقیب ممکن است به حفظ حساسیت داوری تعهداتمان کمک کنند و زمینه‌ای ایجاد کنند که در آن داوری‌ها میان وفاداری‌ها با دقت صورت می‌گیرند. آن داوری‌ها ادعاهایی را که دیگران بر ما دارند و پیوستگی‌هایی را که نسبت به آن‌ها احساس می‌کنیم از بین نمی‌برند، بلکه با رتبه‌بندی و نظم دادن آن‌ها حفظ می‌کنند، درست مثل کاری که با ترجیحات و منافع خودمان می‌کنیم. اگرچه چنین وفاداری‌هایی از یک کد اخلاقی عقلانی استنتاج نمی‌شوند، از طریق چنین داوری‌هایی، بخشاً عقلانی و معتدل می‌شوند. اگر شانسی وجود داشته باشد که حد میانه در وفاداری را پیدا کنیم، فکر می‌کنم احتمالاً در کار با تعهدات مشروط، در یک نظام کثرت‌گرا، و با سلطه وفاداری‌ها و ارزش‌های حرفه‌ای بر رفتار در نظام سیاسی است. آن دستاورد به پیش‌شرط‌های علّی و ترتیبات فرهنگی و نهادی معینی بستگی دارد که به آسانی شناسایی یا تحقق نمی‌یابند، اما تنها در این شرایط است که وفاداری‌هایمان بدون قید و شرط به عنوان فضایل سیاسی واجد شرایط میشوند.

فصل ششم
وفاداری در سیاست

تعهد به یک آرمان یا هدف، به وطن، به جامعه یا خانواده، به سازمان‌ها و احزاب، یا به افراد دیگر، پدیده‌ای رایج است. در واقع، هر یک از ما تا حدی می‌دانیم که امیدواریم شجاعت داشته باشیم در راه چه چیزی بجنگیم و در صورت لزوم جانمان را فدا کنیم. اصل توماس هابز که می‌گوید مرگ بزرگترین شر است چرا که از بین بردن تمام آرزوهاست، احتمالاً عمداً این نکته را نادیده می‌گیرد که چیزهایی هستند که حتی به بهای جانمان به آن‌ها وفادار می‌مانیم. و کسانی که حاضر نیستند در راه آرمانی بمیرند، شاید در دفاع از کسانی که دوستشان دارند بیفتند. در واقع، داشتن هیچ چیزی مهم‌تر از منافع و خواسته‌های شخصی خود، و نداشتن هیچ درکی از اینکه چیزهایی در جهان وجود دارند که ارزش بیشتری از خود فرد دارند، زندگی‌ای از نظر احساسی تنگدستانه و درخودمانده است. با این حال، وفاداری‌های قدرتمند ممکن است بهای گزافی از کسانی که آن‌ها را می‌پذیرند، و از کسانی که نمی‌پذیرند، مطالبه کنند. در سخنرانی خود در پلنوم کمیته مرکزی حزب کمونیست شوروی در ژانویه ۱۹۳۳، نیکلای بوخارین گروه اسمیرنوف را که به فراکسیون‌بازی راست‌گرایانه در حزب متهم شده بودند محکوم کرد، و بوخارین اعتراف کرد که این گروه در تدوین موضعشان از نوشته‌های پیشین خودش بهره گرفته بودند.

«هم وضع داخلی و هم وضع خارجی ما به گونه‌ای است که این انضباط آهنین نباید تحت هیچ شرایطی سست شود. . . . به همین دلیل است که چنین فراکسیون‌هایی باید بدون کمترین رحم و شفقت، بدون اینکه کمترین نگرانی‌ای درباره گذشته، درباره دوستی‌های شخصی، روابط، درباره احترام به یک شخص به خودی خود، و از این قبیل داشته باشیم، قطع شوند. اینها فرمول‌بندی‌های کاملاً انتزاعی هستند که نمی‌توانند در خدمت منافع ارتشی باشند که در حال تسخیر دژ دشمن است.»

خدمتگزاران، پیروان و کارگزاران

تقریباً پنج سال بعد، بوخارین از زندان به استالین نامه نوشت تا وفاداری شخصی‌اش و وفاداری‌اش به آرمان شوروی را تأیید کند.

«این شاید آخرین نامه‌ای باشد که پیش از مرگم برایت می‌نویسم. . . . برای جلوگیری از هرگونه سوءتفاهم، از همان ابتدا به تو می‌گویم که در رابطه با جهان به طور کلی (جامعه): الف) قصد ندارم چیزی را که نوشته‌ام [اعتراف کرده‌ام] پس بگیرم؛ ب) به این معنا (یا در ارتباط با این)، قصد ندارم از تو چیزی بخواهم یا التماس کنم که ممکن است پرونده‌ام را از مسیری که در آن پیش می‌رود منحرف کند. . . . بر لبه پرتگاهی ایستاده‌ام که برگشتی از آن نیست، و با شرافت در انتظار مرگم به تو می‌گویم که بی‌گناهم از آن جرائمی که در بازجویی به آن‌ها اعتراف کردم. . . . خیلی خوب می‌دانم که برنامه‌های بزرگ، ایده‌های بزرگ و منافع بزرگ بر همه چیز اولویت دارند، و می‌دانم که برای من پتک زدن بر مسئله شخص خودم در برابر وظایف تاریخی-جهانی که بر دوش تو قرار دارد، کوته‌بینی است. اما اینجاست که عمیق‌ترین عذابم را احساس می‌کنم و با اصلی‌ترین تناقض دردناکم روبه‌رو می‌شوم. . . . اگر کاملاً مطمئن بودم که افکارت دقیقاً در همین مسیر جریان دارند، آنقدر آرامش بیشتری با خودم احساس می‌کردم. . . . اما باور کن وقتی فکر می‌کنم که ممکن است باور کنی گناهکار این جرائمم و در اعماق قلبت فکر می‌کنی که واقعاً مقصر تمام این هولناکی‌ها هستم، قلبم به جوش می‌آید.» (تأکیدها در متن اصلی)

آمادگی بوخارین برای قربانی کردن دوستی‌های شخصی، روابط و احترام به نفس، و سپس هم جانش و هم واقعیت ماجرا را به نام آرمانی که به عنوان انقلابی بلشویک برای آن جنگیده بود، هم تکان‌دهنده است و هم عادی. تکان‌دهنده است چون اشتهای سیری‌ناپذیر ترور استالینی برای قربانیان، علی‌رغم وفاداری پایدار آن‌ها به معمارش. عادی است چون در تاریخ سیاست نمونه‌های فراوانی از چنین وفاداری وجود دارد. اما اعتراف علنی بوخارین به گناه ما را از این جهت هم به تکاپو وامی‌دارد که جانب‌داری و وفاداریش به نظر هیچ مهار یا تناسب ذاتی ندارد. آمادگی ما برای مردن در راه آرمان‌ها یا چیزهای دیگری که برایمان ارزش دارند (مانند خانواده‌هایمان) تنها با فاصله‌ای اندک از آمادگی برای کشتن در راه آن‌ها جدا است، و این آمادگی شاید سخت باشد که متناسب نگه داشته شود. پرونده بوخارین تراژیک نیست چون به آرمانی متعهد بود، بلکه از آن روست که پذیرش او از استالین به عنوان تفسیرگر معتبر آنچه آن آرمان از او می‌خواهد، اکنون

کاملاً نادرست به نظر می‌رسد. وفاداری او غیرمعمول نیست؛ بی‌رحمانه بودن بهره‌برداری از آن شاید باشد.

ادبیات مربوط به سلطه ایدئولوژیک شوروی و نازی تمایل دارد منحصربه‌فرد بودن آن‌ها را به عنوان تجربه‌ای مفروض انگارد. مورخان و دانشمندان علوم اجتماعی به دنبال چیزی در ایدئولوژی می‌گردند که چنین فداکاری شدیدی را جلب کرد و به چنین افراطگری‌ای انجامید، هرچند تمایل دارند این را با درجه قابل توجهی از بدبینی در روایت‌هایشان از انگیزه‌های رهبران این جنبش‌ها همراه کنند. به طور کلی‌تر، در دیدن چنین تعهداتی به سازمان‌ها، کشورها، آرمان‌ها یا ایده‌آل‌ها به عنوان معادل وفاداری‌های شخصی به افراد، راحت نیستیم، و تمایل داریم ادعا کنیم که وفاداری‌های عادی و شخصی ماهیتاً متفاوت از تعصبی هستند که در موارد افراطی‌تر مانند مورد بوخارین به نظر می‌رسد سلطه دارد. اما این اعتراض بر ذات‌گرایی درباره وفاداری (و محدودیت مرتبط دامنه آن به روابط شخصی) تکیه دارد که نگه‌داشتنش بسیار دشوار است. علاوه بر این، اغلب با این فرض همراه است که رفتار وفادارانه همیشه نشانگر فضیلت است و همیشه شایسته احترام است. دیدن وفاداری به عنوان عنصری مثبت یا در بدترین حالت بی‌آزار در روابط سیاسی دیدگاهی آرامش‌بخش است، اما دلیل کمی برای چنین موضع‌گیری تعریف‌پذیری وجود دارد. وفاداری ابعادی دارد که ممکن است در شرایط خاص، افراطهایی را برانگیزد که اساساً نظم سیاسی و رفاه مردم را نابود می‌کنند. با این حال، این ابعاد را بهتر است به عنوان اشکالی از وفاداری درک کرد، نه چیزی کاملاً دیگر. پیمودن این مسیر یک پیامد ناخوشایند دارد، یعنی اینکه باید تمام زندگی سیاسی و اجتماعی را به عنوان ظرف ذخیره منابع چنین افراطگری دید، و یک پیامد دلگرم‌کننده، اینکه ساختارها، نهادها و فرهنگ‌های سیاسی مختلف ممکن است به طور متفاوتی برای مدیریت این تعهدات قدرتمند به شیوه‌های سازنده به جای مخرب مناسب باشند. برای حمایت از این موضع، درک بهتری از ماهیت وفاداری و تأثیر آن بر سیاست لازم است.

دو دلیل اصلی برای تمرکز بر موضوع وفاداری وجود دارد. دلیل اول به خواسته‌های متضاد بی‌طرفی یا خنثایی مربوط می‌شود. بسیاری از کارمندان دولت و مافوقانشان را به عنوان کسانی می‌بینند که به درستی توسط دلایلی با شکل کلی هدایت می‌شوند. بسیاری می‌خواهند سیاست‌ها بر اساس بهترین اقدام ممکن تدوین شوند، جایی که «بهترین» نوعی بی‌طرفی در داوری را می‌طلبد.

در مقابل، فکر کردن به سیاست بر اساس روابط، سازمان‌ها و آرمان‌های ریشه‌گرفته در وفاداری‌ها، انگیزه‌ای عمدتاً غیرعقلانی، غیرقابل تعمیم و جانبدارانه را به روایت نحوه عملکرد دموکراسی وارد می‌کند که به شدت با تصویر رایج‌تر در تضاد است، اما بسیار متقاعدکننده‌تر است.

دلیل دوم برای بررسی ماهیت وفاداری این است که اغلب به عنوان یک فضیلت از آن یاد می‌شود. در واقع، وفاداری به دوست به عنوان یکی از والاترین فضایل، و به عنوان چیزی که کامل‌ترین خوشبختی را به ارمغان می‌آورد، ستایش شده است. ارسطو یکی از منابع آشکار این دیدگاه است، اما پیوند میان دوستی و زندگی نیک، و حس نیکی، عقلانیت و خصوصی بودن رابطه با دوست، بهترین نمونه‌اش را در مقاله مونتنی «درباره روابط صمیمانه» می‌یابیم. در آن مقاله، مونتنی پرونده گایوس بلوزیوس را مطرح می‌کند که توسط کنسول‌های روم به خاطر ارتباطش با تیبریوس گراکوس مورد بازجویی قرار گرفت. گایوس لائلیوس که به کنسول‌ها کمک می‌کرد از بلوزیوس پرسید که چقدر حاضر بود برای گراکوس انجام دهد: «هرچیزی.» «هرچیزی» ادامه داد لائلیوس: «اگر دستور می‌داد معابد را آتش بزنی چطور؟» «هرگز چنین دستوری نمی‌داد» بلوزیوس پاسخ داد. «اما فرض کن می‌داد» لائلیوس اضافه کرد. «پس اطاعت می‌کردم» پاسخ داد. مونتنی فکر می‌کند بلوزیوس باید در برابر این نتیجه مقاومت می‌کرد و بر حس عمیق‌ترش از شخصیت دوستش پافشاری می‌کرد:

«آن‌ها بیشتر دوست بودند تا شهروند؛ دوست، بیشتر از دوستان یا دشمنان وطنشان یا دوستان جاه‌طلبی و آشوب مدنی. با سپردن خود کامل به یکدیگر، هر کدام کاملاً مهار آرزوهای دیگری را در دست داشتند؛ فرض کنیم این دو توسط فضیلت هدایت و توسط عقل راهنمایی شدند (بدون آن امکان نبود آن‌ها را به هم ببندند) پاسخ بلوزیوس همان بود که باید می‌بود. اگر اقداماتشان از مسیر خارج می‌شد، آنگاه به گمان من نه دوست یکدیگر بودند و نه دوست خودشان. . . . من در مورد آنچه می‌خواهم تردید ندارم، همان‌طور که در مورد خواسته چنین دوستی تردید ندارم. تمام استدلال‌های دنیا قادر نیستند مرا از یقینی که به نیات و تصمیم‌های دوستم دارم تکان دهند.»

در روایت مونتنی، وفاداری‌ام به دوستم وفاداری به چیزی است که آنقدر بخشی از من است که نمی‌توانم در مورد ماهیت و گرایشش اشتباه کنم. اگر این فضیلت وفاداری است، فضیلت کِی تبدیل

به رذیلت یا افراط می‌شود؟ حد میانه کجاست؟ چگونه می‌توانیم به آن برسیم؟ و چه چارچوب‌های نهادی و فرهنگی این تلاش را تسهیل می‌کنند، یا با موفقیت آن مقابله می‌کنند؟

در ادبیات اندکی مقاومت در برابر تعریف وفاداری وجود دارد. در کتاب «خروج، صدا و وفاداری» هیرشمن تعریف چندانی از وفاداری ارائه نمی‌شود (جز ارجاع به «وابستگی ویژه به یک سازمان»)، هرچند روایتی از تجلی رفتاری آن ارائه می‌دهد: یعنی بی‌میلی به خروج علی‌رغم اختلاف نظر با سازمانی که عضو آن است. با این حال، در حالی که وفاداری تقریباً همیشه تجلی رفتاری خواهد داشت (بدون رد کردن کسی که ذهناً وفادار است اما به دلیل برخی قید و بندها یا ناتوانی قادر به عمل نیست)، نمی‌توان آن را صرفاً از طریق همراهان رفتاری‌اش تعریف کرد؛ ارجاع اصلی‌اش به مجموعه‌ای از حالات ذهنی مستقلاً تعریف شده است که پیوستگی زیربنایی رفتار مورد نظر را فراهم می‌کنند.

تمرکز مشابهی بر اجزای رفتاری را می‌توان در اصرار جورج فلچر بر اینکه وفاداری همیشه یک رابطه سه‌گانه است مشاهده کرد؛ یعنی میان A و B، جایی که وفاداری B به A بستگی به مقایسه با نبود وفاداری به C دارد. در عمل، اما، به نظر می‌رسد وفاداری B به A نیازی به هیچ مقایسه‌ای ندارد، هرچند شاید نتوان مشاهده کرد که B به A وفادار است مگر در حضور C. B وفادار است چون مجموعه انگیزشی مناسبی نسبت به A دارد، و این تنها یک حقیقت تصادفی است که نسبت به C آن را ندارد.

اگرچه ادبیات فلسفی اخیر بر تعریف وفاداری توقف نکرده، کار جوسیا رویس در ابتدای قرن بیستم به طرز تحسین‌برانگیزی صریح است و پایه‌ای برای تعریف مقدماتی وفاداری فراهم می‌کند: فداکاری داوطلبانه، عملی و کامل یک شخص برای یک آرمان. رویس می‌گوید: «مردی وفادار است وقتی، اول، آرمانی داشته باشد که به آن وفادار است، وقتی ثانیاً، خودش را با میل و به طور کامل به این آرمان اختصاص می‌دهد؛ و وقتی ثالثاً، فداکاریش را به شیوه‌ای پایدار و عملی ابراز می‌کند.» هرچند روایت رویس با حجم قابل توجهی از بار اضافه همراه است که با انگیزه تبعیت کل اخلاق از ایده وفاداری برانگیخته شده، هسته تعریفش هوشمندانه است: وفاداری شامل فداکاری یک شخص برای یک شخص دیگر، آرمان یا ایده‌آل است. فداکاری دلالت بر داوطلبانه بودن دارد، به معنای انتخاب آزادانه و کامل، هرچند این موضوع همچنان باقی می‌ماند

که تا چه حد می‌توان فداکاری را کاملاً خواسته دانست. رویس خواستن را قبل از فداکاری می‌داند و بنابراین اصرار دارد که وفاداری بیش از اطاعت کور یا شور است. برای مثال، باید میان عشق و وفاداری‌ای که اغلب با فداکاری به کسی که دوستش داریم مرتبط می‌کنیم تمایز قائل شویم. وفاداری من به کسی که دوستش دارم برای رویس وفاداری به خودِ عشق است، که رابطه خاص من به بارزترین نمونه آن برای من است: «می‌توانی یک فرد را دوست داشته باشی. اما می‌توانی فقط به پیوندی وفادار باشی که تو و دیگران را به نوعی از وحدت متصل می‌کند، و به افراد فقط از طریق آن پیوند وفادار باشی. . . . برای مثال، عاشقان وفادار نه فقط به یکدیگر به عنوان افراد جداگانه، بلکه به عشقشان، به اتحادشان وفادارند که چیزی بیشتر از هریک از آن‌ها یا حتی هر دوی آن‌ها به عنوان افراد مجزا است.» به همین ترتیب، برای رویس، وفاداری به طور کلی دارای برخی اجزای تعهد آگاهانه است که آن را فراتر از شور می‌برد؛ عنصری از داوری را ادغام می‌کند؛ و با چسبیدن به فرد، آرمان یا ارزشی که خارج از خودمان قرار دارد، به زندگی‌مان پایه و هدفی می‌دهد که بدون آن فاقد است. در این روایت، وفاداری صرفاً شوری نیست؛ اراده و تعهد لازم دارد. علاوه بر این، مانند سایر فضایل، وفاداری‌هایمان برخی محدوده‌های واقعیت را به عنوان ملاحظات اخلاقی برای ما شناسایی می‌کنند. برای مثال، وفادار بودن به X این است که برخی واقعیت‌ها در رابطه با X برای ما اهمیت اخلاقی داشته باشند. پس تعهد ما هم اشیاء با ارزشی را که خارج از فرد قرار دارند شناسایی می‌کند، و هم ما را نسبت به طیفی از ملاحظاتی که بُعد شناختی دارند و داوری‌هایمان را درباره اینکه چگونه باید نسبت به آن اشیاء عمل کنیم راهنمایی می‌کنند، هوشیار می‌سازد. این دو ویژگی با هم توضیح می‌دهند که چرا وفاداری را ریشه‌دارتر از ترجیحات یا منافع درجه اول خود می‌بینیم.

ممکن است کسی اعتراض کند که وفاداری بیشتر شبیه به عشق است تا احترام، و عشق بیشتر شبیه گرسنگی خام است که در برابر داوری مقاوم است. عشق، مثل گرسنگی، قطعاً می‌تواند شکل کاملاً فیزیولوژیکی به خود بگیرد (تقریباً در هر شکلی همراهان فیزیولوژیکی دارد)، اما برخلاف گرسنگی رابطه‌مند است و شامل داوری درباره موضوع وابستگی می‌شود. ممکن است انواع چیزهایی باشند که مردم آماده‌اند آن‌ها را در کسانی که دوستشان دارند بی‌اهمیت بپندارند، اما این به این معنا نیست که همه چیز را خواهند پذیرفت، و اگر آماده انجام این کار باشند، شاید

دیگر از عشق صحبت نکنیم بلکه از موردی بسیار حاد از وابستگی روان‌شناختی. حد پایینی مشابهی برای وفاداری وجود دارد؛ کاملاً در برابر دلایل یا واقعیت‌های جهان ایمن نیست هرچند چه پیوندهای احساسی پیچیده‌ای در فداکاری‌ای که نسبت به دیگری، یا به سازمان یا آرمانی نشان می‌دهیم درگیر باشند. ممکن است آمادگی مردن در راه آرمانی (یا حزبی یا شخصی) داشته باشیم، اما این آمادگی توسط نگرش‌هایی تأیید می‌شود که به دو شکل به داوری مرتبطند. یعنی، من به شکل وفادارانه در پاسخ به واقعیت‌هایی درباره X رفتار می‌کنم که قضاوتم این است که برای من از نظر اخلاقی برجسته هستند؛ و وفاداری‌ام به X نوعی حساسیت داوری دارد، شناخت‌پذیری با X است نه Y، بر اساس W نه Z: واقعیت‌های متفاوت بر شناخت‌پذیری تأثیر می‌گذارند.

با این حال، وفاداری قطعاً کاملاً عقلانی نیست. برای مثال، وفاداری به یک دوست، آرمان یا ایده‌آل، تنها در صورتی وفاداری است که فراتر از آنچه دلایل عامل‌خنثی ایجاب می‌کند برود؛ «اگر به شخصی وفادار هستید، به نظر می‌رسد نمی‌توانید تحت تأثیر ملاحظاتی باشید که به طور کلی توصیه می‌شوند.» به همین ترتیب، اندرو اولدنکوئیست به این واقعیت اشاره می‌کند که اگر افراد حاضر باشند از کشورشان دفاع کنند، به طور اولیه وفاداری دارند؛ اگر آماده باشند «یک کشور لیبرال-دموکراتیک» را جایگزین «کشورشان» کنند، آنگاه یک ارزش یا ایده‌آل دارند نه وفاداری، چرا که به هیچ تجلی خاصی متعهد نیستند. پس می‌توان دو نوع متمایز از وابستگی را از هم تمیز داد: یکی مبتنی بر توازن دلایل که زمینه‌های عامل‌خنثی‌ای برای دیگران فراهم می‌کند که ارزیابی موضوع را به اشتراک بگذارند؛ دیگری مبتنی بر وفاداری، که در آن داشتن حالت روان‌شناختی مناسب نسبت به موضوع (یک شخص، ارزش یا سازمان) برای شناسایی برخی واقعیت‌ها در جهان به عنوان ملاحظات اخلاقی کافی است. اگر در تفسیر بوخارین به عنوان نمونه‌ای از وفاداری درست باشم، به این دلیل است که شدت بلشویسم او صرفاً مسئله تعهد به آرمان یا ایده‌آلی نبود، بلکه از طریق تعهدات به حزبش، رفقای انقلابی‌اش و کشورش عمیقاً خاصیت شخصی پیدا کرده بود. اما ممکن است اشکال دیگری از تعصب وجود داشته باشند که به درستی از وفاداری متمایزند چرا که با تعهد به یک آرمان کلی ارتباط دارند نه اینکه شامل هیچ وابستگی به تجلیات خاص آن ایده‌آل باشند.

در این روایت، وفاداری نوعی حساسیت داوری دارد، اما به معنای فراهم کردن دلایل عامل‌خنثی «داوری‌محور» نیست. در واقع، وفاداری اغلب به نظر می‌رسد درجه‌ای از عایق‌بندی برخی تعهدات را از تأثیر بالقوه خورنده برخی واقعیت‌ها یا دلایل می‌طلبد، آمادگی برای معلق کردن درجه‌ای از بررسی انتقادی از جنبه‌های انتخاب شده‌ای از جهان و نگرش‌هایمان نسبت به آن‌ها. در واقع، در برخی حوزه‌ها، مانند فوتبال انگلستان و برخی ایمان‌ها یا ایدئولوژی‌ها، وفاداری اغلب عمدتاً از طریق توانایی ظاهری‌اش در تاب آوردن در برابر شواهد مخالف قابل تشخیص است.

رویس می‌شناسد که وفاداری‌هایمان ممکن است ما را به تعارض مخرب با دیگرانی که به همان اندازه به آرمان‌های خودشان وفادارند درگیر کند و فرمول «وفادار به وفاداری» را به عنوان یک قانون فراتر برای ارزیابی تعهدات وفادارانه خودمان پیشنهاد می‌دهد: «تا آنجا که در توانت است، آرمانت را چنان برگزین و به آن چنان خدمت کن که، به دلیل انتخاب و خدمتت، وفاداری بیشتری در جهان باشد نه کمتر. . . . به طور خلاصه: در انتخاب و خدمت به آرمانی که به آن وفادار هستی، در هر صورت به وفاداری وفادار باش.» اما دیدن اینکه انگیزه این تعهد مرتبه بالاتر از کجا بیاید دشوار است. وفاداری ممکن است شامل باورها باشد (از این‌رو حساسیت داوری‌اش)، اما همچنین شامل عناصر کمتر عقلانی‌ای است که به قفل کردن باورهایمان به یک آرمان یا ایده‌آل کمک می‌کنند. هنگامی که در این مسیر متمرکز شدیم، سخت است ببینیم چرا باید توسط دستوری کلی برای عمل کردن به گونه‌ای که وفاداری خودش به حداکثر برسد برانگیخته شویم. وفاداری‌هایمان از نظر انگیزشی قدرتمند اما از نظر حساسیت داوری ناقص هستند، در حالی که «وفادار به وفاداری» از نظر انگیزشی ضعیف و از نظر حساسیت داوری قوی به نظر می‌رسد. رویس فرض می‌کند که وفاداری وارد تأمل خود عامل درباره نحوه عمل کردن می‌شود، انگار که می‌خواهیم وفادارانه عمل کنیم، مستقل از خواستن انجام کار برای موضوعی که ارزشش را می‌دانیم آنچه دیگران در قالب عمل کردن وفادارانه ما توصیف می‌کنند. در مقابل این دیدگاه، شاید بهتر باشد وفاداری را مانند شجاعت و تواضع ببینیم، که ایستادن آن‌ها به عنوان فضیلت می‌تواند توسط دیگران شناخته شود، اما عامل لازم نیست به خود به عنوان کسی فکر کند که به شیوه‌هایی توصیف‌پذیر عمل می‌کند.

سومین اعتراض به روایت رویس این است که او وفاداری را همیشه دارای ارزش اخلاقی مثبت می‌بیند. با این حال، دلایل پیمودن این مسیر ضعیف هستند. وفاداری مجموعه‌ای روان‌شناختی، انگیزشی و رفتاری توصیف می‌کند که ممکن است به اهداف خوب یا بد خدمت کند و از ارزش اخلاقی مثبت یا منفی برخوردار باشد. از آنجا که از آن به عنوان فضیلت یاد می‌کنیم، باید مانند سایر فضایل، در مقدار مناسب وجود داشته باشد، نسبت به واقعیت‌های مناسب پاسخ‌گو باشد، و به اهداف مناسب اختصاص یابد. به طرز جالبی، تلاش رویس برای تبدیل وفاداری به فضیلت نمونه‌ای منجر به نوعی تصمیم‌گرایی بی‌اخلاق می‌شود. آنچه اهمیت دارد این است که خودمان را به وفاداری متعهد کنیم، تعهدی که در آن عمل تعهد مهم‌تر از موضوع آن است. از این‌رو شعار: «تصمیم بگیر، آگاهانه اگر می‌توانی، ناآگاهانه اگر باید، اما در هر صورت تصمیم بگیر، و نترس.»

این تصمیم‌گرایی نشانه‌ای از مشکلاتی است که اغلب در توجیه وفاداری‌هایمان داریم: چرا باید بیشتر به این شخص، آرمان یا سازمان متعهد باشم تا به هر دیگری؟ در وفادار بودن، نشان می‌دهیم که این تعهد متمایز را داریم، اما مشکل ریشه‌ای این است که یک جزء اساساً غیرعقلانی در چنین تعهداتی وجود دارد. آن‌ها ماهیتی عامل‌وابسته، زمینه‌محور و اساساً مالکانه دارند چرا که با موضوعی (شخص، سازمان، اصل یا آرمان) شناخت‌پذیری پیدا می‌کنیم که آن را جزء لاینفک حس خودمان می‌دانیم. تعهد خاص‌گرایانه، مالکانه و خودفروکاهانه است. یعنی، به X وفادار هستیم چون تعهدمان به X را تعهد به آنچه اساساً هستیم و نمایندگی‌اش می‌کنیم می‌بینیم. شکست دادن X شکست دادن خود است و احساس کوچک شدن. به دوستانمان وفادار هستیم؛ به آرمانمان؛ و به حزب، سازمان یا ایدئولوژی‌مان؛ و در وفادار بودن به آن‌ها، تعهدمان را به آنچه مال ما می‌بینیم ابراز می‌کنیم.

این عناصر مالکیت و خودفروکاهی حساسیت داوری وفاداری‌هایمان را محدود می‌کنند. با ادغام دغدغه‌های موضوع وفاداری‌ام با دغدغه‌های خودم، عقلانیت تعهداتم به آن موضوع با عقلانیت ترجیحات و تصمیمات شخصی‌ام همزمان می‌شود. در عین حال، برخلاف ترجیحات کاملاً شخصی، فرایند خودفروکاهی منجر می‌شود که عامل نسبت به این تعهدات به عنوان وظیفه‌ای که

اولویت از پیش‌تعیین‌شده‌ای بر ترجیحات شخصی‌اش دارند مرتبط شود چرا که دارای وضعیت ادعاهای قانونگذار یا هنجاری بر عامل هستند. اما از آنجا که آن مجموعه انگیزشی به دوستان، خانواده یا آرمانم خاصیت‌پذیر باقی می‌ماند، و از آنجا که تعهدم به آرمانم را به عنوان تعهد خودم دفاع می‌کنم نه بر اساس اعتبار کلی آرمان، وفاداری‌هایم به طور قابل توجهی کمتر در معرض انتقاد عقلانی هستند. البته، داوری‌هایمان پایه واقعی دارند و شاید در معرض شواهد مخالف و انتقاد باشند، اما تعداد کمی به شدت مبتنی بر واقعیت هستند. هواداران فوتبال از تیمشان حمایت می‌کنند چون تیمشان است، درست مثل اینکه هواداران وفادار از حزبشان حمایت می‌کنند، نه به این دلیل که این کار ابزاری برای رسیدن به اهدافشان است بلکه چون حزب آن‌ها است، و اهدافشان را بر اساس آن هویت تعریف می‌کنند. پس وفاداری شاید کاملاً غیرعقلانی نباشد اما نیز نمی‌توان ادعا کرد کاملاً عقلانی است.

روایت‌های انتخاب عقلانی پیشنهاد می‌کنند وفاداری به عنوان مسئله‌ای از غیرعقلانیت عامل در رابطه با هزینه‌های از دست رفته درک شود؛ یعنی، به عنوان هزینه‌هایی که متحمل شده‌اند که بعداً قابل بازیابی نیستند، و مراقبت از آن‌ها غیرعقلانی است. کسانی که در تئاتر در حین نمایش بدی می‌مانند فقط به این دلیل که برای بلیت پول داده‌اند، غیرعقلانی عمل می‌کنند چرا که نمی‌توانند هزینه بلیت را پس بگیرند. اگر عقلانی باشند، باید سؤال کنند آیا وقتشان را به شکلی سپری می‌کنند که بیشترین سود را تولید کند. اگر نه، باید بروند. دیدن وفاداری به عنوان هزینه از دست رفته یعنی دیدن تعهداتمان به دیگران به عنوان هزینه‌ها و منافع گذشته که پرداخت شده‌اند و غیرقابل بازیابی هستند. برای اقتصاددان، از دست دادن دست در جنگ برای پمپئوس یک هزینه از دست رفته است وقتی نوبت به سنجیدن اینکه آیا باید اکنون به قیصر بپیوندیم می‌رسد؛ زمان، آشفتگی احساسی و دردی که در یک رابطه زناشویی در حال فروپاشی متحمل شده، هزینه از دست رفته در تصمیم درباره اینکه آیا باید به سرمایه‌گذاری در رابطه ادامه داد است؛ و ساعت‌هایی که فعال صرف گشت در خیابان‌ها، در زدن، گذاشتن چیز در پاکت (یا صندوق رأی) و خراب کردن زندگی اجتماعی و شخصی‌اش برای نامزدی کرده، هزینه‌های از دست رفته در تعیین اینکه آیا باید از آن نامزد حمایت کرد هستند.

هیرشمن پیشنهاد می‌کند که درجه بالاتری از عقلانیت در تصمیمات درباره وفاداری وجود دارد تا آنچه عموماً پذیرفته می‌شود، بر این اساس که وفاداری با این باور انگیخته می‌شود که «صدا» (ظرفیت اعتراض به کسانی در قدرت در سازمان) می‌تواند وضعیتی را که در غیر این صورت ترغیب‌کننده فرار بود بهبود بخشد. اما، عقلانیت آن باور بر اینکه آیا فرد وفادار است یا نه تأثیری ندارد. سرباز ممکن است اشتباهاً فکر کند از دست دادن دستش در شورای پمپئوس صدای بیشتری به او می‌دهد تا هر سودی که از پیوستن به اردوگاه قیصر می‌تواند بگیرد، جایی که صرفاً یک معلولیت است؛ دردی که دو نفر با هم تجربه کرده‌اند ممکن است توسط هر کدام به عنوان سرمایه اولیه برای بازسازی رابطه‌شان بر اساس مجموعه‌ای جایگزین از اصول در نظر گرفته شود؛ و ممکن است کسی باور کند که اعتبار ناشی از تعهدش به عنوان هوادار ممکن است پایه‌ای برای صدا در کمپین نامزد باشد، اما در هر مورد، چنین تفسیری این هزینه‌ها را دیگر کاملاً از دست رفته نمی‌داند. اگر این نوع داوری‌ها هستند که رفتار مردم را برمی‌انگیزند، آنگاه منفعت شخصی انگیزه است نه وفاداری. این درست است هم وقتی اقدامات گذشته به عنوان تولیدکننده اثرات شهرتی یا سرمایه اجتماعی و سیاسی که ارزشش را هنگام انتقال به زمینه‌های دیگر از دست می‌دهند تلقی می‌شوند. دست از دست رفته برای قیصر مفید نیست، بار احساسی ازدواج شکست‌خورده برای شریک جدیدت ارزشی ندارد (و شاید بدتر هم باشد)، و فداکاری در راه نامزد یا حزبی در گذشته ممکن است موجب سوظن از سوی نامزدها یا کمپین‌های رقیب باشد.

با این حال، تفسیر این موارد به این شکل به همان اندازه چارچوب وفاداری را رها می‌کند. در واقع، تأکید بر خاصیت خاصیت‌پذیری وفاداری‌ها این واقعیت را برجسته می‌کند که ما کسانی را که نسبت به ما (دوستان، همکاران، زیردستان) وفادار هستند ارزش می‌گذاریم نه کسانی که نشان داده‌اند می‌توانند وفاداری را به خودی خود نشان دهند. وقتی پمپئوس مرده، ازدواج غیرقابل اصلاح، و نامزد از سیاست کنار کشیده، چیز کمی یا اصلاً چیزی از وفاداری‌ات برای نشان دادن باقی نمانده، و آن کم احتمالاً در سایر بازارهای بالقوه، چه ارتش‌های جایگزین، روابط جدید، یا احزاب دیگر، ارزش بسیار اندکی خواهد داشت. در واقع، آن ارزش ممکن است کمتر از آن باشد که اگر زودتر فرار می‌کردیم و وفاداری کمتری نشان می‌دادیم می‌بود. محاسبه عقلانی مناسب این است که در نقطه‌ای که بازده بالقوه از هزینه‌های متحمل شده پایین‌تر از ارزشی است که می‌توان

آن هزینه‌ها را در بازارهای جایگزین تأمین کرد بیرون برویم. با انتخاب دقیقاً نقطه درست، می‌توانیم به عنوان کسی شناخته شویم که وظیفه‌اش را انجام داده و حس مناسبی از اینکه چه وقت کافی است دارد. اما این دقیقاً همان چیزی است که وفاداری مانع آن می‌شود، و نمونه دیگری ارائه می‌دهد از روشی که وفاداری‌ها به عدم حساسیت اساسی نسبت به داوری حفظ می‌شوند و بر منافع شخصی‌مان سلطه دارند نه اینکه به آن‌ها خدمت کنند.

در اصل، آنچه برای ما اهمیت دارد، اگر وفادار باشیم، ارزش ما در حوزه است، نه اینکه ارزش بازار عمومی‌مان چه خواهد بود. در نتیجه، اجتناب‌ناپذیر است که کسانی که از حس وفاداری عمل می‌کنند نمی‌توانند هزینه‌هایشان را جبران کنند. به تعهداتشان فراتر از نقطه‌ای که می‌توانند ارزش بازارشان را به حداکثر برسانند پایبند می‌مانند، و در این کار دقیقاً وفاداری‌شان را نمونه می‌زنند. ترک کردن در زمان بهینه مستلزم ارزیابی ارزش وفاداری به شکلی ابزاری است، و از آنجا که یک شخص می‌تواند این کار را انجام دهد، دیگر یک وفاداری نیست، یا یک فضیلت.

تمایز اساسی میان وفاداری در میان برابران و در میان نابرابران وجود دارد. وفاداری‌های برابرانه اساساً متقابل هستند و به وابستگی‌های دوجانبه مانند عشق، رفاقت و برادری مربوط می‌شوند. از آنجا که به تقابل گره خورده‌اند، محدودیت‌هایی برای میزان اضافه‌برداشتی که می‌توان در رابطه تحمل کرد وجود دارد. کسی که همیشه به وفاداری تو حساب می‌کند و هرگز متقابلاً عمل نمی‌کند، اساساً ماهیت رابطه را تغییر می‌دهد؛ نگه نداشتن عهد با کسانی که عهدشان را نگه می‌دارند، ماهیت رابطه را نابود می‌کند. به معنای مهمی، این افراد معلوم می‌شود که آن کسی که فکر می‌کردیم نیستند. همان‌طور که مونتنی دریافت، چیزی در واقعاً شناختن دوست وجود دارد که تصور کردن اینکه هریک از شما می‌توانستید به برخی روش‌ها عمل کنید را غیرقابل تصور می‌کند، چه نسبت به یکدیگر چه نسبت به طرف‌های دیگر.

وفاداری در روابط نابرابر متفاوت به نظر می‌رسد، نه در کمترین حد از آن جهت که معمولاً از واژه وفاداری برای اشاره به نگرش زیردست نسبت به مافوقش استفاده می‌کنیم، نه برعکس. این موضع به طور کلاسیک در تقاضای لیندون جانسون برای وفاداری خلاصه می‌شود: «من وفاداری نمی‌خواهم. من وفاداری می‌خواهم. می‌خواهم در مقابل ویترین مِیسی در ظهر روز کونم

را ببوسد و بگوید مثل گل می‌بوید. می‌خواهم آلتش را در جیبم بگذارد.» یک مافوق ممکن است وظایف، تکالیف و مسئولیت‌هایی مرتبط با خانواده، تولد، مکان یا مقام داشته باشد، اما چیز عجیبی در فکر کردن به اربابی که به رعایایش وفادار است وجود دارد. آیا هر دو نفر در یک رابطه سلسله‌مراتبی می‌توانند کاملاً خود را به یکدیگر متعهد کنند؟ در حالی که زیردست می‌تواند، مافوق ممکن است زیردستان زیادی داشته باشد و از این‌رو تعهد نمی‌تواند انحصاری باشد. منافع شخصی یک زیردست وفادار توسط مافوق محدود می‌شود، اما نگرانی‌های مافوق ممکن است منافع مربوط به همه زیردستان را در برگیرد؛ پس شدت تعهد نمی‌تواند یکسان باشد. این یکی از دلایلی است که مردم اغلب حتی وقتی رهبرانشان آن‌ها را رها می‌کنند وفادار می‌مانند. شاه لیر ممکن است کنت را تبعید کند، اما کنت به شاه وفادار می‌ماند. لیر دیگر کنت را جزء لازمه منافعش نمی‌بیند (و او را در تعارض با آن‌ها می‌بیند)، اما تعهدات کنت تابع باور تزلزل‌ناپذیرش است که وظیفه‌اش خدمت به لیر است، حسی که تا مرگ لیر ادامه دارد و تحت تأثیر نگرش لیر نسبت به او قرار نمی‌گیرد. «زندگی‌ام را هرگز چیزی بیش از گروگان ندیدم، برای گرو گذاشتن در برابر دشمنانت؛ و از دست دادنش نترسیدم، چرا که امنیت تو انگیزه بود.»

این عدم تقارن سؤال بیشتری مطرح می‌کند که آیا وفاداری‌های سلسله‌مراتبی به شخص وابسته هستند، یا به موضعی که مافوق در نظام اجتماعی و سیاسی اشغال می‌کند. آیا دستیار خودش را وقف LBJ فرد می‌کند، یا LBJ به عنوان رئیس‌جمهور ایالات متحده؟ پایه وفاداری شخصی‌تر چه می‌بود؟ LBJ مطمئناً از کسانی که برایش کار می‌کردند چیزی استثنایی انتظار داشت، اما مبهم است که چگونه آن انتظار را توجیه کرد (به خودش یا به آن‌ها). مسلماً، آن را چیزی نمی‌دانست که منحصراً به ریاست‌جمهوری تعلق داشته باشد، چرا که خیلی قبل از رسیدن به آن مقام درخواست آن را کرد و علاقه کمی به وفاداری مردم به روسای‌جمهور دیگر داشت.

همچنین ممکن است وفاداری‌های سلسله‌مراتبی از نظر درجه شخصی‌شدگی وفاداری متفاوت باشند، و این بخشاً به پایداری نظام بستگی دارد. بی‌ثباتی تمایل دارد وابستگی به دیگران را برجسته کند، اهمیت شخص را در مقایسه با موضع رسمی برجسته کند، و ماهیت متقابل چنین وابستگی را افزایش دهد (مردم را برابرتر کند)؛ در حالی که در نظام‌های پایدار، وفاداری شخصی خواسته‌های عملی کمتری دارد و بیشتر با وابستگی به نظام سیاسی به طور کلی مرتبط

می‌شود. همچنان که شاه به مقام رسمی تاج تبدیل می‌شود، خادمان وفادارش نیز به طور مشابه وظایف رسمی با مسئولیت‌ها به عنوان خادمان تاج و ادعاها و وظایف در برابر کسانی که در پی براندازی آن مسئولیت‌ها هستند، از جمله شاه، به دست می‌آورند. این برای LBJ توضیح نمی‌دهد، و در حالی که کسانی که وفاداری شخصی شدید از زیردستان را طلب یا پرورش می‌دهند ممکن است صرفاً از نظر روان‌شناختی نیازمندتر از اکثر مردم باشند، همچنین این موضوع وجود دارد که مشوق‌های قوی برای کسانی در سیاست وجود دارد که حتی در سیستم‌های بوروکراتیک به دنبال وفاداری‌های شخصی در میان زیردستان باشند.

در سیاست دموکراتیک مدرن، وفاداری‌ها به دلیل ثبات و ماهیت شایسته‌سالارانه سیستم تحت فشار ویژه قرار دارند. ثبات نیاز به وفاداری بی‌دریغ به افراد خاص را کاهش می‌دهد، و فرصت‌های ترقی شغلی علاقه به آن را ضعیف می‌کنند. علاوه بر این، هرچه سیاستمداری موفق‌تر باشد، کمتر به وفاداری هر شخص خاصی نیاز دارد. این به این دلیل که در سیستم‌های پایدار، ادامه حضور نیروی کار ضروری است اما آنچه کمتر لازم است همان چیزی است که وفاداری به خودی خود متمایز است. موضع از نظر نهادی ضعیف ریاست‌جمهوری آمریکا و نیاز به جلوگیری از رفتن کارمندان و منصوبان به سوی کنگره یا بوروکراسی‌های فدرال، یا حمایت از گروه‌های لابی، خواسته‌های وفاداری از رؤسای‌جمهور آمریکا را قابل فهم‌تر می‌کند (هرچند مطمئناً توضیح خواسته‌های جانسون از کارکنانش را نمی‌دهد).

علاوه بر این، در نظام‌های پایدار دموکراتیک، موفقیت سیاسی پاداش‌ها و مشوق‌هایی برای زیردستان ایجاد می‌کند که می‌توانند جایگزین وفاداری شوند، هرچند این گرایش‌ها مشروط باقی می‌مانند. در مقابل، پاداش‌های شخصی برای وفاداری از سوی پیرو، هرچه رهبر کمتر به طور محکم مستقر باشد، بیشتر به نظر می‌رسد. اینجا رابطه وفاداری احتمالاً تجربه‌ای بسیار شدیدتر است چرا که نیازهای رهبر حاد

هستند، افراد موجود برای رفع آن نیازها به شکل چشمگیری کمترند، و در نتیجه، شناختی که برای مشارکتشان دریافت می‌کنند هدفمندتر و مشخص‌تر است. این کار را به خاطر آن شناخت انجام نمی‌دهیم؛ بلکه، اگر وفاداری شامل هم مالکیت و هم خودفروکاهی باشد، آنگاه آسیب‌پذیری موضوع وفاداری لزوماً باید تلاش بیشتری برای حفاظت از آن فرابخواند، و شناخت‌پذیری احتمالاً به طور چشمگیری شدیدتر و خودتقویت‌کننده‌تر خواهد بود. به همین ترتیب، افراد وفادار در سازمانی که دیگر اعضایش شروع به فرار می‌کنند هم متوجه می‌شوند که بیشتر ارزش‌گذاری می‌شوند و هم اینکه پیامدهای فرارشان چندبرابر می‌شود، به طوری که هزینه‌ای که با ترک کردن تحمیل می‌کنند سریع بالا می‌رود. اول ممکن است منبع لذت باشد، اما آنچه دومی را از حداکثرسازی منفعت شخصی متمایز می‌کند این است که هزینه‌ها و منافع را نه در قالب شخصی، بلکه در قالب موضوع وفاداریش می‌سنجد. احزاب سیاسی، سازمان‌ها و شرکت‌هایی که می‌توانند وفاداری ایجاد کنند، پس، ممکن است بتوانند سقوط را به شیوه‌ای که متکیان به منافع نمی‌توانند، کند و معکوس کنند.

این نگرانی متمایزی از آن چیزی است که توسط روشی که کالاها یا بدی‌های عمومی می‌توانند امکانات خروج را پیچیده کنند مطرح می‌شود. با کالاهای عمومی، مشوق برای مشارکت در صورتی بزرگ‌ترین است که شخص به طور مشخصی ناتوان از حفاظت از خودش از هزینه‌های ناشی از سقوط یک کالای عمومی باشد، و هر چه بیشتر متقاعد باشد که این کالا نمی‌تواند بدون مشارکتش حفظ شود. برای مثال، ممکن است بخواهم حزبم را ترک کنم چرا که بر خلاف آنچه می‌خواهم انجام شود پیش می‌رود (و حزبی نزدیک‌تر به ترجیحاتم وجود ندارد)؛ اگر ترک کنم بیشتر در مسیری که مخالفم پیش می‌رود، و اگر این کار را کند، چیزهایی که می‌خواهم هم دچار آسیب می‌شوند. این مشکل انتخاب عقلانی است. در مقابل متمایز، آنچه نسخه روان‌شناختی می‌نامم را در نظر بگیرید، که در آن بیشترین احساس گناه را بابت خروج از سازمانی تجربه می‌کنیم که به نظر می‌رسد بیشتر به ما نیاز دارد، و جایی که شناخت‌پذیری با سازمان به گونه‌ای است که «تحمل» و گاهی «سکوت» می‌کنیم تا آن را حفظ کنیم حتی وقتی می‌ترسیم در مسیر نادرستی پیش می‌رود. روایت کالا/بدی عمومی به مشوق‌ها و هزینه‌ها مربوط است؛ نسخه روان‌شناختی وفاداری را می‌طلبد. اولی به هزینه‌های فرد توجه می‌کند؛ دومی به هزینه‌های آرمان.

وفاداری شخصی برابرانه در سیاست مدرن بخشاً به این دلیل شکننده می‌شود که می‌تواند با وفاداری‌های ایدئولوژیک و نهادی در تعارض باشد، و بخشاً به این دلیل که سیاست اساساً هم سلسله‌مراتبی (اگر نه در آرزو، پس طبق میشلز، دست‌کم در سازمان) است و شامل تحرک می‌شود. وفاداری به همکاران توسط نابرابری ناشی از موفقیت سیاسی متفاوت به فشار کشیده می‌شود. علاوه بر این، برابری افراد در مراحل اولیه دوستی با رسیدن به موفقیت سیاسی سخت‌تر حفظ می‌شود. زمان گذاشتن سخت‌تر است؛ مشاوره از دایره بسیار گسترده‌تری می‌آید؛ و دیگران مسئولیت‌هایی به عهده می‌گیرند که حوزه‌هایی را که خدمات دوستان نقش مرکزی در آن‌ها داشتند پیش می‌گیرند (به طور پیش‌پاافتاده، برای مثال، دیگر لطف‌های عملی رد و بدل نمی‌شوند). هرچه دایره آشنایان گسترده‌تر باشد، احتمال بیشتری وجود دارد که شرکت‌کننده موفق در معرض طیف روزافزونی از اطلاعات قرار گیرد که به صداقت، درستکاری، قابلیت اعتماد دوست قدیمی‌اش و از این قبیل می‌پردازند. با توجه به اینکه ممکن است مسیرهای سیاسی با کنار کسی ایستادن که فعالیت‌هایش مشکوک است به خطر بیفتند، کنار گذاشتن چنین اطلاعاتی دشوار است. نتیجه احتمالاً تضعیف وفاداری از سوی کسانی است که موفق می‌شوند بدون هیچ تضعیف خودکار همزمانی از سوی کسانی که کمتر موفق هستند، با پیامد اینکه اولی‌ها ممکن است توسط اتهامات بی‌وفایی یا خیانت از سوی کسانی که حس شناخت‌پذیری قوی‌تری دارند در موضع دشواری قرار بگیرند.

مجموعه مرتبطی از ملاحظات به مکانیسم‌های روان‌شناختی مربوط است که در روابط وفاداری عمل می‌کنند. یکی از این مکانیسم‌ها این است که محتوای شناختی وفاداری می‌تواند روابط معکوسی با محتوای احساسی‌اش ایجاد کند، به طوری که به جای اینکه داوری‌های شناختی شکل‌گیری وابستگی‌های احساسی را شکل دهند، آن وابستگی‌های احساسی به طور سیستماتیک داوری‌های شناختی ما را از مسیر منحرف می‌کنند. وقتی مونتنی از دانستن بلوزیوس سخن می‌گوید که تیبریوس هرگز از آتش زدن معابد حمایت نمی‌کرد، دیدگاهی از دوستی را ابراز می‌کند که در آن حساسیت داوری باورهای بلوزیوس پایه‌ای برای شناخت‌پذیری‌اش با تیبریوس فراهم می‌کند، به طوری که در وفادار بودن به دوستش به کسی وفادار است که درک شناختی روشنی از او دارد. اما دشوار است فکر کنیم همه وفاداری‌ها چنین پایه‌ای دارند. در واقع، در

بحث هیوم از وفاداری‌های ایدئولوژیک روشن است که انگیزه اصلی برای تعهد به «احزاب اصل» چیزی نیست عقلانی‌تر از تمایلمان به واکنش مثبت افراطی به کسانی که آن‌ها را مثل خودمان می‌بینیم، و به واکنش منفی به کسانی که متفاوت می‌بینیم.

وفاداری‌هایمان همچنین ممکن است سرمایه‌گذاری قابل توجهی در خودفریبی ایجاد کنند. اگر وفاداری بلوزیوس او را بیشتر تمایل دهد که ناهنجاری‌ها را نادیده بگیرد، به دنبال شواهد تأییدکننده به جای رد کننده باشد، و شواهد خنثی را به عنوان مساعد تفسیر کند، خودفریبی است، درست مثل اینکه با پرداخت هزینه دیدن نمایشی، ممکن است بیشتر تمایل داشته باشیم آن را مساعد ارزیابی کنیم. به همین ترتیب، کارمندان ممکن است به شرکتشان وفاداری ایجاد کنند که فراتر از جایگاه عینی‌اش نسبت به سایر شرکت‌ها یا سازمان‌ها است، با اثرات ناخواسته: تشویق از مدیر ممکن است نسبت به افزایش حقوق و موقعیت در شرکت دیگری ارزش غیرمتناسبی داشته باشد. در واقع، ملاحظات مرتبه تمایل دارند به شدت به حوزه مربوط باشند. در تبدیل شرکت به مال خود، کارمندان معیارهای موفقیت و نشانگرهایی را که موفقیت را تشخیص می‌دهد اتخاذ می‌کنند؛ نشانگرهای مشابه در سایر حوزه‌ها همان معنا را ندارند. برخی عناصر تطبیق روان‌شناختی ممکن است از وفاداری به افراد یا سازمان‌ها حاصل شوند: ممکن است کدهای گفتاری و لباس، آرزوهای اجتماعی، ذوق‌های فرهنگی و از این قبیل را تطبیق دهیم تا با مدیرمان، یا با کسانی که در سازمان مسلط دیده می‌شوند، یا آنچه ایدئولوژی می‌طلبد بیشتر همخوانی داشته باشند. به جوک‌های رئیس می‌خندیم، با ارزش‌های فرهنگ شرکت همذات‌پنداری می‌کنیم، و از قناعتی که ایدئولوژی توصیه می‌کند بهره می‌بریم. علاوه بر این، همان‌طور که هیرشمن پیشنهاد می‌کند، هرچه هزینه‌های ورودی یا آغازی که می‌پردازیم بالاتر باشد، تحمل ما از سازمان بالاتر است؛ اغلب ارتجاعی‌ترین اعضای یک سازمان کسانی هستند که بیشتر برای ورود جنگیدند! این ملاحظات دسته‌بندی‌شان بسیار دشوار است. از یک سو، به نظر می‌رسد انحراف داوری شناختی هستند؛ از سوی دیگر، بخشی از چیستی وفادار بودن هستند. شناخت‌پذیری با سازمان نباید در قالب ابزاری درک شود، انگار که می‌توانستیم سریعاً آنچه از سازمانمان می‌گیریم را با آنچه سازمان دیگری ارائه می‌دهد مقایسه کنیم، صرفاً به این دلیل که چیستی وفادار بودن داشتن این حس است که سازمان من است، و دیگری نیست؛ یعنی، نشانگرها

در سازمانم برای من اهمیتی دارند که در شرکت‌های دیگر ندارند. پس مرز میان عناصر شناخت‌پذیری که باز به بررسی شناختی است و کسانی که نیستند، بخشاً توسط ماهیت و شدت وفاداری تعیین می‌شود. این موضع مونتنی را هم دشوار است اثبات کرد، از آنجا که ادعا برای ماهیت شناختی فهم ما از دوستانمان دشوار است اثبات شود، و هم دشوار است ابطال کرد، چرا که شناخت‌پذیری با دیگری در وفاداری حرفاً آن دیگری را مال من می‌کند، و آن ماهیت مالکانه این شخص، سازمان یا مجموعه باورها را از دیگران متمایز می‌کند به شیوه‌ای که مقایسه مزایای مربوطه‌شان را غیرممکن می‌سازد. کسی که تلاش می‌کند مزایای انتقال به شرکت دیگری را در برابر وفاداری‌اش به شرکت فعلی‌اش بسنجد، به معنای واقعی کلمه فاقد پایه مقایسه است. این به این معنا نیست که نمی‌تواند ترک کند، فقط اینکه مزایای ترک کردن به شکل دقیق با از دست دادن وابستگی و شناخت‌پذیری‌اش به شرکت موجودش قابل مقایسه نیستند.

این ویژگی وفاداری پیشنهاد قبلی را تأیید می‌کند که واژه برای توصیف گرایش‌ها و رفتار یک شخص از دیدگاه سوم شخص استفاده می‌شود. چیزی شبیه به اشتباه در عامل بودن در توضیح دلیل عملش وجود دارد، چرا که توضیح دلیل عملش شامل استناد به دلایل و احساساتی است که به عنوان کسی که به شیوه خاصی با یک شخص، سازمان یا ایده‌آل شناخت‌پذیری دارد، دارد. این اجزای خاص عمل او را توضیح می‌دهند، و عمل، از موضع سوم شخص، می‌تواند به عنوان نشان دادن وفاداری توصیف شود. اما وفاداری چیز اضافی نیست علاوه بر این عناصر خاص که نقش مستقلی در اقدامات عامل بازی می‌کند. این سنجیدن وفاداری در برابر سایر مزایای احتمالی را دشوار می‌کند؛ می‌توان فقط این واقعیت را شناخت که با یک شخص، سازمان یا مجموعه ایده‌آل‌ها به گونه‌ای ارزش‌گذاری و شناخت‌پذیری داریم که بخشی از حس ما از اینکه چه هستیم را شکل می‌دهند. این لزوماً برخی انواع داوری را به عنوان نامربوط رد می‌کند. درست مثل اینکه آنچه اساساً بودن من است چیزی نیست که بتوانم در یک تحلیل هزینه-فایده محاسبه کنم، شناخت‌پذیری‌ام با دیگران هم نمی‌تواند به این شکل ارزیابی شود. در این جهت، چنین تعهداتی در صندلی راننده داوری هستند، نه چیزی که بر آن داوری اعمال شود.

آن سلطه تعهد بر داوری به ویژه در رابطه با آرمان‌ها و سیستم‌های اعتقادی آشکار است: تعهد به یک آرمان یا ایده‌آل روش ارتباط مردم با جهان را چارچوب‌بندی می‌کند و تمایل دارد

نگرش‌هایشان را تأیید کند، وابستگی‌شان را افزایش دهد، و ناهنجاری‌ها را توضیح دهد و در برابر مثال‌های نقض کننده یا شواهد مقاومت کند. علاوه بر این، همان‌طور که در بسیاری از ایدئولوژی‌ها، باورهایی که شخص به آن‌ها وفادار است اغلب منبع حاصلخیزی برای تفسیر دخالت‌های دیگران به شیوه‌ای فراهم می‌کند که ادعاهایی را که آرمان را تضعیف می‌کنند، کم‌ارزش می‌کند و بد نیت می‌داند. در انقلاب‌ها، خیانت واژه رمزی می‌شود برای کسانی که دیده می‌شوند از آرمان منحرف می‌شوند، و وفاداری اغلب با شدت و افراط غیرت فرد سنجیده می‌شود. نمونه وفاداری انقلابی راستین در آستانه سازش‌ناپذیر سن‌جوست انقلابی فرانسوی یافت می‌شود، در حالی که تعادل پیچیده و متغیر وفاداری به افراد و ایده‌آل‌ها در مباحثات ایدئولوژیک کمیته مرکزی حزب کمونیست شوروی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ نمونه‌ای ارائه می‌دهد. این مباحثات اغلب با تلقی از رهبران به عنوان درگیر رقابت تاکتیکی بدبینانه برای موقعیت در حالی که از زودباوری زیردستانشان سوءاستفاده می‌کردند رد شده‌اند، اما این نوع روایت در پرتو شواهدی که اکنون از ترس عمیق مردم از اینکه انقلاب در خطر بود داریم بسیار ضعیف‌تر به نظر می‌رسد.

وفاداری ذاتاً فضیلت معتدلی نیست چرا که اولویت را به یک شخص، آرمان یا نهاد خاص در برابر اشخاص، آرمان‌ها و نهادهای مشابه می‌دهد. پیشتر پیشنهاد کردم که وفاداری در سیاست احتمالاً هر چه نظام و موضع سیاستمدار ناپایدارتر باشد، فوری‌تر خواهد بود. اگر این درست باشد، این نشان می‌دهد که دوره‌هایی که سیستم سیاسی آسیب‌پذیرترین است تمایل دارند روابطی ایجاد کنند که با خنثایی، بی‌طرفی، و احترام به رویه‌ها بر نگرانی‌های فردی مقابله می‌کنند. در جایی که سیستم پایدار است، وفاداری کمتر مطالبه‌کننده و کمتر لازم است، و وابستگی‌ها به ادعاهای انتزاعی‌تر رویه‌ها و خنثایی آن‌ها آسان‌تر ایجاد می‌شوند. مشکل در انجام انتقال میان این دو شرط است، با توجه به اینکه اولی روابطی ایجاد می‌کند که اساساً با دومی ناسازگارند. اندیشه بیشتر و به همان اندازه نگران‌کننده این است که تقریباً هر سیاستمداری، صرف‌نظر از پایداری نظام سیاسی، زندگی سیاسی‌اش را با نیاز به حمایت دیگران آغاز می‌کند، و نیاز به تأمین حمایت دیگران از طریق وفاداری‌های خودش دارد، که به این معناست که جریان ثابتی از روابط غیرخنثی و جانبدارانه در زندگی سیاسی ذاتی است. در نتیجه، بسیاری از سیاستمداران خود را

توسط فعالیت‌ها و روابطی که در مراحل اولیه حرفه‌هایشان ضروری بودند اما سپس با تلاش‌ها برای استقرار تعهدشان به رویه‌ها و قوانین مستقر ناسازگار می‌شوند، به خطر افتاده می‌یابند.

بُعد نهایی وفاداری که نیاز به توجه دارد مشکل وفاداری‌های متعارض است. برای مثال، یک بوروکرات ممکن است مسئولیت‌هایش را بر اساس هر یک (یا ترکیبی) از حداقل پنج دیدگاه مختلف از موضوع وفاداری و ماهیت خواسته‌هایش درک کند. ممکن است در یک مدل سلسله‌مراتبی کار کند که در آن وفاداری به مافوقش مدیون است و خواسته‌هایی که آن وفاداری می‌کند با دستوراتی که دریافت می‌کند یکسان است؛ ممکن است حس وفاداری به ارزش‌ها، وجدان و کد اخلاقی شخصی‌اش داشته باشد؛ شاید خودش را مدیون وفاداری به همتایانش و هنجارهای اجتماعی مشترکشان ببیند؛ ممکن است وفاداری به حرفه‌اش و کد اخلاقی رفتارش داشته باشد؛ یا ممکن است نقشش را خواستار وفاداری به شهروندان همتایش بداند که با عمل کردن بر اساس ارزش‌های مدنی آن را برآورده می‌کند. در حالی که این تصورات از ماهیت مسئولیت‌های یک بوروکرات می‌توانند با مدل‌های مختلف مسئولیت مرتبط شوند، قابل باور است که فکر کنیم اکثر بوروکرات‌ها با چندین مدل مختلف به طور همزمان کار می‌کنند، و سپس با انواع خاصی از تعارض روبه‌رو می‌شوند. برای مثال، هم دانیل الزبرگ، کارمند وزارت دفاع آمریکا که بخشی از پرونده‌های پنتاگون را در سال ۱۹۷۱ فاش کرد، و هم کلایو پانتینگ، کارمند عالی‌رتبه بریتانیایی که توانایی‌هایش توسط یک مسیر ترقی شتابان زیر نظر نخست‌وزیر مارگارت تاچر شناخته شد و سندی آشکار کرد که نشان می‌داد وزیرش، مایکل هزلتاین، مجلس عوام را درباره ورود موشک‌های کروز به بریتانیا گمراه کرده، ممکن است از حس وفاداری اساسی‌ای که به عنوان شهروندان به شهروندان همتایشان بدهکار بودند عمل کرده باشند، اما باور کردن اینکه هر یک از اقدامات آن‌ها به عنوان خدمتگزاران عمومی به همین شکل انگیخته شده بود، غیرقابل باور است. مثل اکثر ما، احتمالاً با تعداد از مدل‌های مختلف مسئولیت‌هایشان کار کردند. تنها هنگام روبه‌رو شدن با تعارض بزرگی میان مدل‌ها است که لازم می‌شود رنگ‌هایمان را به دکل خاصی ببندیم. به همین ترتیب، در وفاداری‌های شخصی به خانواده و دوستان، اغلب باید میان خواسته‌های متعارضی که در آن‌ها به طور ضمنی درباره ادعاهای مربوط به هر موضوع/شخصی که آرمان ممکن است از ما داشته باشد داوری می‌کنیم، مبادله کنیم. تصمیمات ما

تحت تأثیر انواع وفاداری‌هایی خواهند بود که داریم، که یکی از سه شکل اساسی را به خود می‌گیرند:

۱. وفاداری‌ها ممکن است مشروط باشند، یعنی هر کدام به تنهایی ممکن است دلیل کافی برای عمل کردن باشند، اما ممکن است توسط دلیل مهم‌تری نادیده گرفته شوند، هرچند با این کار وزن یا جایگاهشان به عنوان دلیل را از دست نمی‌دهند. به همین ترتیب، وفاداری ممکن است بر سایر دلایل برتری یابد، بدون اینکه آن دلایل وزن یا جایگاهشان به عنوان دلیل را از دست بدهند. (اینجا فرض می‌کنم دو یا چند وفاداری مقایسه می‌شوند، اما این در مورد مثلاً مقایسه ترجیح با وفاداری صادق نیست).

۲. وفاداری به موضوع/شخص/آرمان خاصی ممکن است هر وفاداری بالقوه دیگری به دیگران را حذف کند. برای مثال، وفاداری انحصاری به این معناست که با پایبندی به X، نمی‌توانم به Y پایبند باشم، و با انتخاب X، انکار می‌کنم که Y واقعاً ادعایی از وفاداری نسبت به من دارد. این داوری ممکن است شامل ارزیابی مجدد از حس من از خود و اینکه تعهداتم اساساً کجا قرار دارند باشد.

۳. ممکن است وفاداری نیمه‌انحصاری داشته باشم؛ یعنی، به دلیل وفاداری‌ام به X، نمی‌توانم دوست یا وفادار به Y باشم، اما احتمال وفاداری‌های بیشتر به Z را باز نگه می‌دارد.

قابل بحث است که آیا وفاداری مشروط می‌تواند هرگز کاملاً غیرانحصاری باشد. یعنی، آیا می‌توان وفاداری‌ای داشت که لزوماً برخی انواع دلایل برای عمل را حذف نمی‌کند؟ پیشنهاد فلچر که وفاداری‌ها سه‌گانه‌اند یعنی وفاداری A به B نه به C، حاکی است که هر وفاداری همیشه حداقل نیمه‌انحصاری است؛ اما ممکن است لازم باشد حداقل برخی روابط سه‌گانه را به عنوان شامل تنها وفاداری‌های مشروط در نظر بگیریم، یعنی وفاداری‌ام به B از وفاداری‌ام به C سنگین‌تر است، اما وفاداری‌ام به C یا D را حذف نمی‌کند.

وفاداری‌های مشروط و غیرانحصاری می‌توانند توسط وفاداری‌های قوی‌تر نادیده گرفته شوند؛ برای مثال، تصمیمم برای ماندن در محل کار و حمایت از همکارانم در اعتراضی در حالی که قول داده بودم در خانه باشم تا در نگه داشتن فرزندان کمک کنم، وفاداری‌ام به شریکم یا فرزندانم را انکار نمی‌کند. حس وفاداری‌ام به مافوقانم که در اجرای دستورات دریافتی نمود می‌یابد، ممکن

است با این حال محدودیت‌های دقیقی داشته باشد، شاید تعریف شده توسط وجدان شخصی، یا حس مسئولیت مدنی. به همین ترتیب، وفاداری‌های درون خانوادگی متعارض (میان والدین، همسر، خواهران و برادران، و فرزندان) ممکن است ما را مجبور کند یک ادعا را سنگین‌تر از دیگری تشخیص دهیم، اما بدون اینکه احساس کنیم ادعاهای نادیده گرفته شده هیچ وزنی ندارند؛ در واقع آن‌ها وزن کافی برای انگیخته کردن ما در غیاب تعارض داشتند. این توضیح می‌دهد که چرا ممکن است احساس خیانت و گناه داشته باشیم صرفاً به این دلیل که همیشه آسان نیست به کسانی که ادعاهایشان بر ما را مشروع اما ناکافی برای نادیده گرفتن ادعاهای دیگر می‌شناسیم، عدالت کنیم.

در مقابل، توسعه وفاداری‌های انحصاری ممکن است به انکار اینکه هیچ چیزی به کسی که ممکن است در گذشته به حمایت حساب کرده بود مدیون نیستیم منجر شود، بدون هیچ احساس خیانتی، حتی اگر شخص رهاشده احساس خیانت کند. برای مثال، وقتی یک حزب سیاسی شکاف می‌خورد، کسانی که برای تأسیس حزب جدید کنار می‌کشند تمایل دارند انکار کنند که هیچ تکلیفی به حزب قدیم دارند یا اینکه آرمان را خیانت کرده‌اند. ممکن است ادعا کنند وفاداری‌شان همیشه به مجموعه‌ای از ایده‌آل‌ها بوده و در انتقال به حزب جدید آن وفاداری را حفظ می‌کنند، و در این کار روشن شد که وفاداری‌های فرعی که زمانی به افراد، رأی‌دهندگان و سازمان حزب احساس می‌کردند دیگر برایشان اهمیتی ندارند. به همین ترتیب، اعضای برخی فرقه‌های مذهبی انتظار دارند کسانی که به فرقه‌شان می‌پیوندند نه تنها وفاداری‌هایشان به فرقه جدید را بر سایر وفاداری‌ها (حتی وفاداری به خانواده‌هایشان) مقدم بدانند، بلکه به رد کردن آن وفاداری‌های گذشته به عنوان بی‌وزن بپردازند.

به نظر می‌رسد وفاداری‌های مشروط در مجموع یک جزء اساسی از زندگی سیاسی هستند. بدون چنین وفاداری‌هایی ارتباط کمی با جهان اجتماعی یا سیاسی خواهیم داشت، جز منافع شخصی که می‌تواند به شدت مخرب باشد، و معقولیت که اغلب کمبود دارد. وفاداری‌ها ما را به جهان به شیوه‌ای مرتبط می‌کنند که با ایده‌آل‌ها، نهادها، رویه‌ها و رفاقت مرتبط آن پیوند می‌زنند؛ آن‌ها این کار را به شیوه‌ای انجام می‌دهند که به رسمیت می‌شناسد تصمیمات سختی باید گرفته شوند و باید با چیزی شبیه «اخلاق مسئولیت» وبر گرفته شوند. در چنین تصمیماتی لازم است برخی

وفاداری‌ها را با دیگران سنجیده‌تر تشخیص داد، اما همچنین مهم است ادعاهای رقیب را با دقت بسنجیم. در مقابل، وفاداری‌های انحصاری مشکوک‌تر هستند، هرچه حذف گسترده‌تر باشد. «۱۹۸۴» اورول ملتی را به تصویر می‌کشد که در آن فرض می‌شود وفاداری به کشور سایر وفاداری‌ها را حذف کند: نه فقط اینکه بر آن‌ها برتری می‌یابد، بلکه نمی‌توان آن‌ها را به عنوان دلایل مستقل برای عمل نگه داشت. هرچند داستان تخیلی است، تاریخ نشان می‌دهد که وفاداری به یک سیستم سیاسی هم در شرق و هم در غرب گهگاه وفاداری‌های دیگر (مانند وفاداری به خانواده و دوستان) را حذف کرده است. در رژیم‌های استبدادی، حتی اگر مردم آنقدر که نظریه‌پردازان توتالیتاریسم زمانی استدلال می‌کردند شستشوی مغزی نشده باشند، شهروندان گاهی انگار که وفاداری‌شان به کشور را به عنوان حذف کننده نه صرفاً جایگزین کننده سایر اشکال وفاداری می‌دانستند رفتار می‌کردند.

وفاداری‌ها هرچه ماهیتشان انحصاری‌تر، دامنه‌شان گسترده‌تر، و تجربه‌شان شدیدتر باشد، نگران‌کننده‌تر می‌شوند. وفاداری به برخی افراد ممکن است نیمه‌انحصاری از برخی وفاداری‌ها به دیگران باشد، اما تا زمانی که فرد درگیر روابط جمعی که خواسته‌های رقیب ایجاد می‌کنند بماند، برای یک چنین رابطه‌ای سخت‌تر است که به طور سیستماتیک (به جای حذف کردن) بر همه دیگران برتری یابد. یک مشکل بالقوه که از شناخت‌پذیری با یک شخص یا موضوع ناشی می‌شود این است که شناخت‌پذیری اهمیت بیشتری پیدا می‌کند چرا که ویژگی‌های بیشتری از رابطه درهم می‌آمیزند. وفاداری به یک سازمان می‌تواند قوی‌تر از وفاداری به یک فرد باشد اگر سازمان هر جنبه‌ای از زندگی را تحت سلطه بگیرد. علاوه بر این، جابه‌جایی از یک وفاداری که بر دیگران برتری می‌یابد، به اینکه وفاداری انحصاری می‌شود، بخشاً تابع روشی است که موضوع شناخت‌پذیری ماهیت ادعاهایش را نمایندگی می‌کند. یک ایدئولوژی انقلابی که در مقابله با یک رژیم باز و فراگیر است ممکن است بعداً تعهد ایدئولوژیک انحصاری‌تر و دقیق‌تری را هنگام به دست گرفتن قدرت بطلبد. به همین ترتیب، سازمان‌هایی که به طور گسترده استخدام می‌کنند ممکن است بعداً خواسته‌هایی که از کارکنانشان می‌کنند را افزایش دهند و موضوعات وفاداری سازگار را به موضوعات برتری، و سپس به موضوعات حذف تبدیل کنند. و وفاداری به یک ایده‌آل یا ایدئولوژی که تقریباً هر جنبه‌ای از زندگی و رفتار روزانه‌ات را تحت تأثیر می‌گذارد می‌تواند

حتی مطالبه‌کننده‌تر و انحصاری‌تر باشد. اما باید تفاوت میان وفاداری‌های مشروط، نیمه‌انحصاری و انحصاری را تأکید کنم: در حالی که بسیاری از وفاداری‌های سیاسی می‌توانند برخی وفاداری‌های مشروط شخصی و اجتماعی را نادیده بگیرند، با نفی اهمیتشان به عنوان دلایل، تکثر زندگی اجتماعی و سیاسی حفظ می‌شود و برخی حساسیت داوری نیز حفظ می‌شود. وقتی وفاداری‌های سیاسی چنین وفاداری‌هایی را حذف می‌کنند، تکثر به جدی به خطر می‌افتد، به ویژه از آن رو که وفاداری‌های انحصاری از سوی برخی تمایل دارند وفاداری‌های به همان اندازه انحصاری از سوی دیگران ایجاد کنند.

باور مونتنی که دانش بلوزیوس از دوستش تیبریوس گراکوس به گونه‌ای بود که می‌دانست تیبریوس هرگز از او نمی‌خواهد معابد را آتش بزند، یک مسیر استدلال ارائه می‌دهد درباره اینکه چگونه وفاداری «راستین» ممکن است منابعی برای مقاومت در برابر افراطگری داشته باشد. زیربنای روایتش این دیدگاه است که، در حالی که وابستگی یک شخص به یک دوست خاص به آن دوست خاص است، از اجزای شناختی خالی نیست. یعنی، ارزش گذاشتن به آن دوست یعنی ارزش گذاشتن به او به خاطر آنچه هست، نه برای آنچه برای من است؛ وفادار بودن به او یعنی وفادار بودن به آنچه برای یکدیگر هستیم. در هر دو جزء، عناصر شناختی بر وابستگی احساسی اولویت دارند. تکرار بخش نقل شده قبلاً: «اگر اقداماتشان از مسیر خارج می‌شد، آنگاه به گمان من نه دوست یکدیگر بودند و نه دوست خودشان. . . . من در مورد آنچه می‌خواهم تردید ندارم، همان‌طور که در مورد خواسته چنین دوستی تردید ندارم.» یعنی، نه تنها «شکستن از مسیر» نشان می‌دهد دوستم آن کسی که فکر می‌کردم نیست، بلکه در این کار اشتباهی را که در اعطای عاطفه‌ام به او کرده‌ام خیانت می‌کند، و در خیانت به آن، رابطه‌ای را که وفاداری‌ام بر آن پایه‌ریزی شده تضعیف می‌کند.

روایت مونتنی از دوستی و وفاداری الگویی از نوع میانه میان وابستگی و باور ارائه می‌دهد که وفاداری را همیشه یک فضیلت می‌کند. فداکاری برای یک آرمان، یک فراخوان حرفه‌ای، یا یک دوست، یک مورد از وفاداری است (بر اساس رویس و دیگران) وقتی برخی محدوده‌های واقعیت را به عنوان ملاحظات اخلاقی برای عامل شناسایی می‌کند. وفاداری کمتر خاصیت‌پذیر می‌شود چرا که کسی می‌شناسد که دیگران به همین ترتیب محدوده‌ای از واقعیت‌ها را به عنوان ملاحظات

اخلاقی می‌گیرند؛ برای مثال، این می‌تواند از تشخیص اینکه وفاداری‌ام به X با Y همسان است چرا که Y محدوده مشابهی از واقعیت‌ها را به عنوان دارای وزن اخلاقی می‌گیرد، به تشخیص اینکه وفاداری‌ام به X چیز مشترکی با وفاداری Y به W دارد حرکت کند، چرا که واقعیت‌های مشابه را به عنوان دارای وزن اخلاقی برایمان نسبت به خاصیت‌های مختلف می‌بینیم. در این فرایند می‌توانیم از وابستگی خاص به یک آرمان، فراخوان یا دوست به شناخت در آن وابستگی نمونه‌ای از یک ارزش کلی‌تر حرکت کنیم. ارزش‌های کلی‌تر (مانند وجود ایده‌آل‌ها و آرمان‌هایی که دنبالشان می‌کنند، ایده‌آل خدمت حرفه‌ای، یا ایده‌آل دوستی) ممکن است در بازتاب انتقادی بر محدوده واقعیت‌هایی که برای وابستگی‌مان مربوط می‌دانیم نتیجه دهند. یک ایده‌آل نمی‌تواند صرفاً در خدمت منافع خود باشد، یک تصور از خدمت حرفه‌ای نمی‌تواند شامل آسیب عمدی به کسانی باشد که به آن نیاز دارند، و یک دوست باید کسی باشد که ویژگی‌ها (و نقایص) او شناخته شده است. این اجزای شناختی نسبتاً انتزاعی هستند و در زمانی که باید میان ادعاهای رقیب در داغی لحظه تصمیم بگیریم، لزوماً قوی نیستند، اما پایه‌ای برای شناسایی نقطه‌ای که وفاداری ناکارآمد می‌شود و دیگر یک فضیلت نیست به ما می‌دهند (هرچند که به این معنا نیست که دیگر یک مورد از وفاداری نیست). نقطه‌ای که وفاداری به رذیلت تبدیل می‌شود نقطه‌ای است که وابستگی احساسی کاملاً شروع به هدایت باورهای یک شخص می‌کند. این به این معنا نیست که وابستگی‌های مردم کاملاً مبتنی بر باورهایشان است چرا که این شناخت‌پذیری احساسی و خاص را که وفاداری شامل می‌شود از میان می‌برد. همچنین ادعای قبلی را که حس مالکیت بر، و توسط، ایده‌آل، سازمان یا دوست، برخی انواع ارزشیابی را کاملاً نامناسب می‌کند، انکار نمی‌کند. بلکه، باورها و وابستگی‌ها باید همچنان دست در دست هم بروند؛ یعنی، تعهد جان بیانگر باور اوست که شناخت‌پذیری‌اش توسط ارزش‌هایی که ایده‌آل‌ها، سازمان یا دوستانش تجسم می‌بخشند توجیه می‌شود. عایق کردن وابستگی‌هایمان از شواهد و استدلال، نادیده گرفتن موارد نقض کننده، یا تفسیر جهان کاملاً از طریق وابستگی به یک آرمان خاص، بُعد شناختی را که زیربنای حس فرد از ارزش چیزی است که با آن شناخت‌پذیری دارد رها می‌کند. در واقع، محدود کردن محدوده اطلاعاتی است که نسبت به آن‌ها باز هستیم.

همان‌طور که بحث در این فصل نشان داد، فضیلت‌های سیاسی می‌توانند به ویژه در تجسم مداوم دشوار باشند. ما در سیاست به وفاداری، تعهد و داوری نیاز داریم. می‌خواهیم مردم نگران دیگران و موضوعات و مسائل اصولی باشند، اما می‌خواهیم وفاداری‌هایشان مشروط یا نیمه‌انحصاری باشند به جای انحصاری، و نمی‌خواهیم محتوای شناختی ضمنی خودشان را تضعیف کنند. به همین ترتیب، می‌خواهیم متخصصان به حرفه‌شان و ارزش‌ها و اصول اساسی‌اش وفادار باشند، اما می‌خواهیم آن وفاداری بازتابنده و مشروط باشد، نه کور و انحصاری. کارمندان دولت، قضات و سیاستمداران باید درباره روشی که فعالیت‌هایشان در مقام خود با ارزش‌ها و اهداف خدمت عمومی که باید به آن متعهد باشند سازگار است بازتاب کنند. لازم نیست انکار کنند که وفاداری‌هایشان به خانواده‌هایشان از وفاداری‌هایشان به غریبه‌ها قوی‌تر است، اما آن وفاداری‌های قوی‌تر نباید رفتارشان را در مقام رسمی یا حرفه‌ای تضعیف کنند. وقتی تعارض بزرگ است، به جای اینکه یک وفاداری ساده بر دیگری برنده شود، کسانی در سیاست باید قوانینی را که آن‌ها را از استفاده از موضع رسمی‌شان برای دنبال کردن وفاداری‌های شخصی باز می‌دارند بپذیرند.

در جستجوی این نوع راه‌حل، به نظر می‌رسد می‌خواهیم وفاداری نه توسط وفاداری‌های دیگر، بلکه توسط اصول هنجاری کلی‌تر، قوانین رویه‌ای، یا ملاحظات بی‌طرفی برتری یابد، اصولی که استخراجشان از اجزای شناختی وفاداری در بیش از یک شکل بسیار ضعیف دشوار است. حتی اگر وفاداری‌های مردم را ارزش بگذاریم، به خودی خود به عنوان محدودیت‌های رفتار مردم ناکافی هستند. اگر صرفاً مجموع وفاداری‌ها و تعهداتمان بودیم، به شیوه‌ای که برخی جامعه‌گرایان پیشنهاد داده‌اند، آنگاه تصمیمات سیاستگذاری و اجرا و مدیریت سیاست نسبتاً قبیله‌ای می‌شد، و سیاست قبیله‌ای حتی وقتی ذاتاً انحصاری نباشد می‌تواند مخرب باشد. جایگزین طبیعی به نظر می‌رسد ایجاد وفاداری‌های انتزاعی‌تر به خود سیستم سیاسی، یا اصرار بر اینکه کسانی در مقام عمومی به شیوه‌هایی مطابق با بی‌طرفی و خنثایی لیبرال عمل کنند. اما این گزینه‌ها به توانایی چنین اصولی در مهار انگیزه اغلب به شکل چشمگیری قدرتمندتر از وفاداری‌های خاص به افراد، گروه‌ها یا هویت‌های خاص بستگی دارند.

آیا پس بدون وفاداری در سیاست بهتر بودیم؟ وسوسه‌انگیز است که فکر کنیم بودیم و اینکه سیاست می‌توانست صرفاً فرایندی از هماهنگی و نظم‌دهی به منافع برای به حداکثر رساندن رفاه جمعی، سودمندی، یا استاندارد مشابهی شود. اما، بدون وفاداری، مشکوک است که این نتیجه حاصل شود. وفاداری‌هایمان نقش اصلی در تعریف اینکه منافعمان کجاست و شناسایی آنچه اساساً برایمان اهمیت دارد بازی می‌کنند. علاوه بر این، به کسانی در سیاست متکی هستیم که نوعی شناخت‌پذیری با ارزش‌ها و اهدافی که نمایندگی می‌کنند داشته باشند به طوری که در برخی انواع فشار به آن‌ها پایبند بمانند. اما برای اکثریت، نمی‌خواهیم وفاداری‌هایشان را بر همه چیز مقدم بدارند و به هیچ وجه روشن نیست که تعادل بهینه‌ای میان وفاداری‌ها از یک سو، و تعهد اصولی‌تر به (برای مثال) هنجارهای سیستم سیاسی از سوی دیگر، وجود دارد. با این حال، چرا که وفاداری به یک آرمان می‌تواند به خودی خود حس ما از مشروعیت برخی رویه‌ها و شیوه‌های سیاسی را تحت تأثیر قرار دهد، آسان است ببینیم چگونه چنین مبادلاتی ممکن است توسط وفاداری سلطه یابند.

در این معنا، در حالی که نیاز به وفاداری وجود دارد، خطراتی برای سیستم‌های سیاسی که در آن‌ها ایجاد می‌شود می‌برد. پیشنهاد کرده‌ام که وفاداری‌های مشروط رقیب ممکن است به حفظ حساسیت داوری تعهداتمان کمک کنند و زمینه‌ای ایجاد کنند که در آن داوری‌ها میان وفاداری‌ها با دقت صورت می‌گیرند. آن داوری‌ها ادعاهایی را که دیگران بر ما دارند و پیوستگی‌هایی را که نسبت به آن‌ها احساس می‌کنیم از بین نمی‌برند، بلکه با رتبه‌بندی و نظم دادن آن‌ها حفظ می‌کنند، درست مثل کاری که با ترجیحات و منافع خودمان می‌کنیم. اگرچه چنین وفاداری‌هایی از یک کد اخلاقی عقلانی استنتاج نمی‌شوند، از طریق چنین داوری‌هایی، بخشاً عقلانی و معتدل می‌شوند. اگر شانسی وجود داشته باشد که حد میانه در وفاداری را پیدا کنیم، فکر می‌کنم احتمالاً در کار با تعهدات مشروط، در یک نظام کثرت‌گرا، و با سلطه وفاداری‌ها و ارزش‌های حرفه‌ای بر رفتار در نظام سیاسی است. آن دستاورد به پیش‌شرط‌های علّی و ترتیبات فرهنگی و نهادی معینی بستگی دارد که به آسانی شناسایی یا تحقق نمی‌یابند، اما تنها در این شرایط است که وفاداری‌هایمان بدون قید و شرط به عنوان فضایل سیاسی واجد شرایط می‌شوند

فصل ۷

کارگزاران و خدمتگزاران عمومی

آیا وفاداری جایی در رابطه‌ی میان سیاست‌مداران و کسانی که به آن‌ها خدمت می‌کنند دارد، خواه در ظرفیتی شخصی و سیاسی، یا در ظرفیت خدمتگزاران یا کارگزاران دولت؟ چرا چنین روابطی را کاملاً قراردادی تصور نکنیم؟ یا آیا حرفه‌گرایی باید جایگزینی برای هم وفاداری و هم قراردادگرایی دیده شود؟ چرا وفاداری، یا هر شکل دیگری از دل‌بستگی یا هم‌هویتی عاطفی، باید جایی داشته باشد، یا حتی الزامی اساسی در خدمت عمومی باشد؟ در این فصل، انواع وفاداری‌ای را که خدمت عمومی می‌طلبد، مشکلات نظام‌مندی که دولت‌های مدرن در ایجاد پایدار این وفاداری دارند، و اینکه آیا خواسته‌های وفاداری با افشاگری (ویسل‌بلوئینگ) سازگارند یا نه، بررسی می‌کنم.

جهان یونان کلاسیک حس بسیار کمی از خدمت داشت که از بردگی متمایز باشد. فروختن نیروی کار خود در رابطه‌ای پایدار با یک کارفرما تا حد زیادی برای یونانیان بیگانه بود و با جایگاه فرد به‌عنوان یک شهروند و مرد آزاد ناسازگار تلقی می‌شد. مقام‌های رسمی‌ای وجود داشتند که وظیفه‌شان خدمت به جامعه بود، اما این‌ها اساساً به‌عنوان مقام‌های حکمرانی تفسیر می‌شدند که با قرعه‌کشی اعطا می‌شدند، دوره‌ی تصدی محدودی داشتند (معمولاً یک سال)، و قابل تجدید نبودند. اگرچه خدمت به دولت ویژگی‌ای از جمهوری‌های باستانی نبود، اما این ایده به‌وضوح در دوران حکمرانی امپراتوری پدید می‌آید. ظهور حاکمان منفرد در روم در ابتدا دشواری‌هایی به وجود آورد، چرا که هیچ اقامتگاه رسمی یا دفتر عمومی‌ای برای حاکم وجود نداشت که در آن مستقر شود. آن‌ها همراهی نظامی و ملازمان تشریفاتی داشتند، اما هیچ کارمندانی به‌طور خاص برای انجام دستورات امپراتور تشکیل نشده بود. آنچه به‌تدریج پدید آمد، گروهی متشکل از کارمندان خانگی و آزادشدگان بود؛ کسانی که به وظیفه‌ی نظامی منصوب شده بودند؛ و گروهی از دوستان

و مشاوران، که اغلب در حقوق، خطابه و ادبیات مهارت داشتند و از طبقات اسواران و سناتوری می‌آمدند.(۱) خدمتگزاران عمومی‌ای که به امپراتور خدمت می‌کردند بیشتر از آزادشدگان خانه‌اش انتخاب می‌شدند، و به این ترتیب پیوندی میان خدمت خصوصی به شخص امپراتور با خدمت به دولت از طریق خدمت به امپراتور به‌شکل نوعی بیوروکراسی پاتریمونیال (میراثی) برقرار می‌کردند.(۲) این موضوع بی‌درنگ این پرسش را مطرح می‌کند که وفاداری اصلی فرد به کجا تعلق دارد: به دولت و مقام‌هایش، یا به شخص امپراتور؟ در واقع، ابهامات حکمرانی، تهدید رقابت سیاسی، و الهی‌سازی نسبی امپراتور برای قرارگرفتن او بالاتر از باقیمانده‌های نهادهای جمهوری، حاکمان را به این تشویق می‌کرد که اعتمادشان را به کسانی بسپارند که وفاداری‌شان شخصی بود، نه کسانی که ممکن بود به نظم سیاسی یا خیر عمومی گرایش پیدا کنند. تنش دیگری نیز پدید آمد، چرا که کسانی که اعتماد امپراتور را داشتند، اغلب منبع رسوایی و خشم در روم می‌شدند، به‌خصوص به‌خاطر ثروتی که جمع می‌کردند و نفوذی که اعمال می‌کردند. این پدیده، نشانه‌ی اولیه‌ای از جداشدن مسیر میان هنجارها، آداب و انتظارات جامعه‌ی گسترده‌تر، و آن‌هایی که حول اعمال قدرت توسط دولت توسعه می‌یابند، است. یکی از شدیدترین نمونه‌های هر دو تضاد، ظهور، در امپراتوری بیزانس روم در قرن چهارم و پنجم، گروهی از خواجگان دربار است که از نقش‌های خود به‌عنوان بردگان و برده‌های آزادشده‌ای که در ابتدا به‌عنوان ملازمان خانگی امپراتور خدمت می‌کردند، به مقام‌های قدرت و نفوذ قابل‌توجهی در دربار امپراتوری رسیدند.(۳) ظهور آن‌ها سازوکاری فراهم کرد تا امپراتوری که روزبه‌روز مقدس‌تر اما منزوی‌تر می‌شد (و به این سو رانده شده بود تا ادعاهایش درباره‌ی برتری بر رقبای احتمالی از طبقه‌ی اشراف را مشروعیت بخشد) بتواند با دولتش ارتباط برقرار کند بدون آنکه به آن مدیون باشد. این تحول، موردی منزوی نیست؛ نمونه‌های مشابهی در نقش خواجگان در دربار اواخر سلسله‌ی مینگ نیز وجود دارد.(۴)

برای هدف ما، مسئله‌ی محوری، پیوند میان خواجگان و امپراتور است. خواجگان، برخلاف بسیاری از گروه‌های دیگری که از میان شهروندان رومی به خدمت امپراتوری وارد می‌شدند، «هرگز نمی‌توانستند در اشرافیت جذب شوند. خاستگاه آن‌ها به‌عنوان بردگان و بربرها، نقص جسمانی‌شان و عواطفی که برمی‌انگیخت، تشخیص آسانشان، و فقدان خانواده، همگی مانع این

جذب بودند. آن‌ها کاملاً به امپراتور وابسته بودند و در جامعه هیچ متحد طبیعی‌ای نداشتند، هیچ پناهگاه دیگری به‌جز حمایت او.»(۵) آن‌ها هیچ فرزندی نداشتند تا تحرک اجتماعی به دست آورند، هیچ امکانی برای انتقال ثروت، و موقعیتشان کاملاً در اختیار امپراتور بود، که می‌توانست به میل خود آن‌ها را برکنار کند، اموالشان را مصادره کند، تبعیدشان کند، یا اعدامشان کند.

جهان امپراتوری روم، همچون سلسله‌ی مینگ چین، مسئله‌ی چگونگی سازمان‌دهی و اعمال قدرت و اقتدار را در دولتی که رقبای متعددی برای قدرت دارد، که سطح اعتماد به همان نسبت پایین است، و جایی که تلاشی هماهنگ برای قراردادن امپراتور بالاتر از باقی جامعه وجود دارد، به‌شکلی صریح پیش می‌کشد. در هر دو مورد نیاز به یک نظام مالی و نظامی کارآمد و منظم وجود دارد، اما دشواری‌هایی در به‌دست‌گرفتن کنترل مستقیم آن سازمان‌ها بدون تبدیل‌شدن به گروگان خواسته‌هایشان وجود دارد. برای پرهیز از این، فرد به وابستگی و وفاداری مطلق کسانی که روابط با این سازمان‌ها را مدیریت می‌کنند و حوزه‌هایی از زندگی فرد را که در آن‌ها آسیب‌پذیرترین است اجرا می‌کنند، نیاز دارد. ترکیب در امپراتوری روم، یعنی گرفتن افراد از رتبه‌های اسواری برای کارمندیابی رهبری نظامی و اداری دولت (به‌منظور توسعه‌ی قدرتی رقیب در برابر قدرت اشراف)، در حالی که مسئولیت‌های قابل‌توجهی برای اداره‌ی دربار و رابطه‌ی آن با نهادهای امپراتوری و دولتی را به خانوار خود می‌سپارد، تلاشی بود برای ساختن، از یک سو، دستگاهی بیوروکراتیک کارآمد و، از سوی دیگر، گروهی از خدمتگزاران با وفاداری شخصی عمیق که می‌توانستند دستورات امپراتور را اجرا کنند و در برابر خواسته‌های نظام اداری مقاومت کنند.

خواجه، استعاره‌ی جالبی برای خدمتگزار عمومی است: او کسی است که منافع شخصی‌اش به‌شکلی وحشیانه محدود شده است؛ او هیچ تهدیدی برای امنیت جنسی (و به تبع آن، امنیت جسمی و عاطفی) خانواری که با صمیمیت کامل به آن پذیرفته شده بود ایجاد نمی‌کرد (که در جهان اواخر دوران روم با اخلاق رسمی بالا اهمیت ویژه‌ای داشت)؛(۶) و پاداش‌هایی که دریافت می‌کرد جبرانی برای آن فداکاری (تحمیل‌شده) بود. این پاداش‌ها شامل نشانه‌های احترام و شناسایی خدمت بودند، نه پرداختی برای خدماتی که انجام شده. در حقیقت، اگرچه ثروتی که گاهی بر برخی خواجگان فرومی‌بارید گاه بسیار عظیم بود، اما حقارتی کلی نسبت به ثروت آن‌ها و

نگرانی‌شان برای ثروت در میان هم‌عصرانشان وجود داشت -گویی که سکه‌ی پاداششان به‌نحوی تحقیرکننده بود (اشراف، تمایل به ثروت برای خود ثروت را با کرامت ناسازگار می‌دانستند). اما نکته‌ی مهم این است که درجه‌ای از «مبادله‌ی مسدودشده» در رابطه با پاداش‌های خواجگان وجود دارد (آن‌ها نمی‌توانند آن‌ها را منتقل کنند، و نمی‌توانند آن‌ها را به جایگاه اجتماعی گسترده‌تری تبدیل کنند)، همان‌طور که این مورد در مقام و افتخاراتی که به خدمتگزاران عمومی در دربار یا دولت اعطا می‌شود نیز صادق است (ارزش آن‌ها تا حد زیادی به حوزه‌ای که در آن دریافت می‌شوند محدود است).(۷) در حقیقت، خواجه نماد تابعیت خصوصی نسبت به عمومی است.(۸) با این حال، بُعد دیگری در استخدام خواجگان، وابستگی شخصی مطلق آن‌ها به امپراتور بود -آن‌ها بی‌طرفانه عمل نمی‌کردند، بلکه با وفاداری و در جوانب مهمی بی‌غرضانه، به‌عنوان ابزار اراده‌ی امپراتور خدمت می‌کردند. (البته، گاهی اوضاع بد پیش می‌رفت، چنان‌که وقتی خواجگان توطئه کردند تا

اعدام سزار گالوس را تأمین کنند،(۹) یا وقتی ون ژونگ‌شیان دوره‌ی وحشتی را علیه کارگزاران ارشد عمومی در جنبش دونگ‌لین برای اصلاحات در دربار مینگ دهه‌ی ۱۶۲۰ سازمان داد.)

منافع مشترک در میان خواجگان نسبتاً بی‌ثبات بود و آن‌ها به‌صورت جمعی تنها تا جایی قدرتمند بودند که امپراتور ضعیف باشد، در غیر این صورت کاملاً به اراده‌ی او وابسته بودند. این بدان معنا بود که وفاداری‌هایشان به قوانین، به دولت، یا به خیر عمومی نبود، بلکه شدیداً شخصی بود. علاوه بر این، مقام و موفقیت خواجه به‌ندرت از یک امپراتور به امپراتور دیگر منتقل می‌شد. چنین وفاداری‌های شدیداً شخصی‌ای، پس، انحصاری‌اند، و همه‌ی جنبه‌های زندگی کارگزار را در بر می‌گیرند، چرا که با اقبال رهبرشان برپا و فرو می‌ریزند.

تنش میان خدمت عمومی غیرشخصی و وفاداری شخصی در سراسر تحول طولانی و ناهموار دیوان‌سالاری عمومی باقی مانده و به‌شکل قابل‌توجهی به پیچیدگی فرایند سیاسی افزوده است: حاکمان وفاداری شخصی و اداره‌ای دیوان‌سالار کارآمد می‌خواهند، اما این خواسته‌ها هرگز به‌آسانی با هم آشتی نمی‌یابند. علاوه بر این، این دو بُعد، استانداردهای رفتاری به‌طور بالقوه رقیبی برای کسانی که خدمت می‌کنند پیش می‌نهند.

در حالی که حکمرانی امپراتوری این تنش ناخوشایند میان اقتدار رسمی دیوان‌سالار و گروهی از خدمتگزاران شخصاً وفادار را نشان می‌دهد، شکل‌های کوچک‌تر، کم‌ساختاریافته‌تر و کم‌آمبیشن‌تر حکمرانی مرتبط با دربارها و فرمانروایی‌های قرون‌وسطایی، سازوکارهای میانه‌روتری برای ترکیب وفاداری شخصی و خدمت نهادینه از طریق مدل خانوار، و از طریق توسعه‌ی مقام‌هایی که اجازه‌ی پیوستن مردان و زنانی از بیرون خانواده را برای اهداف تاکتیکی یا استراتژیک یا به‌رسمیت‌شناختن سهم بالقوه‌شان در مدیریت «ملک» می‌دادند، یافتند. این مدل دولت به‌عنوان نوعی مدیریت خانوار، تأثیر قدرتمندی در تاریخ اروپا داشته است. مأموران شاهزاده، سرژانت‌های او (سرونتس یا خدمتگزاران او) بودند، که زمین‌هایشان را به دلیل انجام خدمت معینی در جنگ یا به‌طور کلی نگه می‌داشتند، یا کسانی که با خدمت شوالیه‌ای، اجاره‌ای را در ازای پرداخت (یا اسکوتاژ) نگه می‌داشتند. باز هم، تاریخ این ترتیبات تا حدی داستان سازمان‌دهی اداری است و تا حدی داستان نیاز به پشتیبانی وفادارانه از تاج‌وتخت و دارنده‌ی آن. برای هر دو هدف، خانوار مدلی مناسب فراهم می‌کرد -نظامی از مبادله‌ی سنگین‌بار، جایی که زیردست در خدمت به ارباب در ازای طیفی از منافع و حقوق متعهد می‌شود. این مبادله‌ای میان برابرها، یا مبادله‌ای از معادل‌ها نیست. نابرابری مبادله، محوری برای خواسته‌ی وفاداری از زیردست است: شدن بخشی از خانوار، مسئله‌ای صرفاً پولی و قراردادی نیست، بلکه فرایندی است که به‌طور همزمان فرد را تحت سلطه‌ی ارباب قرار می‌دهد، در حالی که مقام و جایگاهی در درون خانوار به او می‌بخشد. وظایف اعضای خانوار شاه به همین ترتیب افتخارات شخصی‌ای هستند که شاه اعطا می‌کند، که جایگاه فرد در دربار را مشخص می‌کنند، و اگر انکار یا نقض شوند، شکایت جدی‌ای برمی‌انگیزند.(۱۰) زیردست بهای وفاداری و خدمت را برای مقام و شناسایی‌ای که نقش به او می‌بخشد می‌پردازد. در حقیقت، حتی وقتی خدمت به پرداخت تبدیل می‌شود، آن پرداخت نه چندان قیمت بازاری برای منافع دریافت‌شده، بلکه شناسایی نمادینی است از اینکه کارگزار مقام خود را از دست‌های شاه دریافت می‌کند.

وفاداری خواجگان در دربارهای امپراتوری، اساساً شخصی بود، نه به مقام؛ برای سرژانت‌ها و اعضای خانوار سلطنتی، تمایلی به ترکیب هر دو عنصر با هم وجود داشت، به همان شیوه‌ای که، در بسیاری از جامعه‌های سنتی، خدمتگزاران در خانوار ارباب جذب می‌شدند و می‌توانستند

انتظار داشته باشند که در طول عمرشان، و اغلب برای فرزندانشان، در خانوار باقی بمانند و به ارباب و خانواده‌اش خدمت کنند. به این ترتیب، دغدغه‌های خانوار نیز دغدغه‌های آن‌ها می‌شود، و نظم خانوار به نظمی تبدیل می‌شود که با آن هم‌هویت می‌شوند، که در آن جایشان را می‌یابند، که در آن می‌توانند زندگی شخصی خود را پرورش دهند، و در آن ممکن است امید به ارتقا داشته باشند. با این حال، همان‌طور که جامعه‌های سنتی بخشی از نظمی ملی‌تر و متمرکزتر شدند، و به‌طور همزمان توسط روابط بازاری و قراردادی پلورالیستی‌تری نفوذ شدند، ساختاری از خدمت پدید آمد که از خانوارهای فردی تجاوز می‌کرد، چشم‌اندازهای گسترده‌تری از آرزو برای خدمتگزاران می‌گشود -همچون خدمت در خانه‌ای نجیب‌تر یا بزرگ‌تر- و سازمان‌دهی نظام‌مندتری از وظایف فراهم می‌آورد به‌طوری‌که نقش‌ها و مقام‌ها به همین ترتیب در درون خانوارهای بزرگ متمایز می‌شدند. این تحولات تنش میان حس وظایف فرد به‌عنوان دارنده‌ی مقامی خاص و آن‌هایی که از وظایف و وفاداری فرد به اربابش پدید می‌آیند را افزایش داد، و بیان جنینی‌ای از این مفهوم را تشویق کرد که استانداردهایی وجود دارد که باید توسط کسانی که خانوار را اداره می‌کنند برآورده شوند. اربابی که به‌نحو نامناسبی عمل می‌کند، خطر ازدست‌دادن وفاداری خدمتگزارانش را به جان می‌خرد، زمانی که آن وفاداری به تعهدی به ارباب به‌واسطه‌ی جایگاه یا مقام او در درون نظمی که از خانوار به جهان سیاسی و اجتماعی گسترده‌تر امتداد می‌یابد تبدیل شود -قضاوتی که چشم‌انداز تحرک تشویقش می‌کند. البته، تابعیت خدمتگزار در درون خانوار از بسیاری جهات علیه چنین قضاوت‌هایی عمل می‌کند، اما آن خدمت کاملاً غیرانتقادی یا غیرتأملی نیست. در حقیقت، تا جایی که خدمتگزاری هدفش خدمت به اربابش است، این زمینه‌ی گسترده‌تر چیزی است که او باید نسبت به آن آگاه باشد تا بتواند، در صورت تشخیص آسیب‌های احتمالی به منافع اربابش، پشتیبانی و راهنمایی فراهم کند. توسعه‌ی حسی از مقام به‌عنوان بخشی از نظامی گسترده‌تر که حقوق و مسئولیت‌ها را در بر می‌گیرد، امکانی برای حرکت وفاداری‌های دارنده‌ی مقام از شخص به نظم ایجاد می‌کند، به‌شیوه‌ای که می‌تواند انتقاد از کسانی که فرد رسماً تحت آن‌هاست را پدید آورد. در آن تحول، تغییری از وفاداری شخصی انحصاری به وفاداری به مقام رخ می‌دهد که احتمالاً تا حدی منافع و وفاداری‌هایی را که علیه اجرای نقش رسماً تعریف‌شده عمل می‌کنند کنار می‌گذارد.

گسترش روابط قراردادی و بازاری، و نیروی کار مزدبگیر، تأثیری نیز بر خدمت عمومی (و خصوصی) داشت. در انگلستان، که در قرن هجدهم به اوج خود رسید، تغییری تدریجی از کار به‌عنوان اعضای خانوار به کار مزدبگیر رخ داد.(۱۱) بُعدی محوری از این تغییر، آزادی بیشتر فرد برای انعقاد قرارداد با هر کسی که می‌خواست، کارکردن در ساعات معین، و پیگیری منافع خودش بود، همراه با مسئولیت بیشتر برای تأمین خودش در همه‌ی حوزه‌ها (غذا، پوشاک، اقامتگاه، ابزار) و آسیب‌پذیری بیشتر در برابر نیروهای بازار. علاوه بر این، بازار هیچ رابطه‌ی هنجاری‌ای میان کارفرما و کارمند فرض نمی‌کند، چرا که هیچ‌یک به دیگری وفاداری مدیون نیست، و منافع کارگر و کارفرمایش می‌توانند به‌شکل تیزی متفاوت باشند. در مقابل، خدمت عمومی از خدمتی شخصی‌تر و مبتنی بر حمایت تحول یافت، که در آن وفاداری مدیون فردی بود که فرد به خدمتش وارد می‌شد، به شکل غیرشخصی‌تری که در آن وفاداری فرد اساساً مدیون خود خدمت است، حسی از مسئولیت‌ها و غایات فرد که توسط موقعیت نهادینش قالب‌بندی می‌شود. داشتن و خودتابع‌سازی نسبت به مقام و جایگاه مرتبط با آن، همچنان محوری برای این حس خدمت باقی می‌ماند و با آگاهی از جایگاه فرد در درون شبکه‌ی گسترده‌تری از مسئولیت‌ها و فعالیت‌ها در درون نهاد و دولت مرتبط است. نقش‌های کسانی که در خدمت عمومی‌اند دیگر شخصی نیستند، و نه به‌شکل صرفاً حرفه‌ای/فنی استخدام می‌شوند (که در آن فن خود را در اختیار دارند و قضاوت مستقل خود را کاملاً حفظ می‌کنند) و نه در رابطه‌ای کاملاً قراردادی یا مزدی. دولت از کارگزارانش چیزی بیش از یک نوع خاص از تخصص حرفه‌ای یا مقدار معینی از کار اجاره‌ای می‌طلبد. این کار را می‌کند چرا که کارگزاران عمومی همچنان ابزارهایی هستند که نتایج فرایند سیاسی را اجرا می‌کنند. غایت فعالیت آن‌ها (برخلاف بیشتر حرفه‌ها) در نهایت توسط خودشان تصمیم‌گیری نمی‌شود؛ به این معنا، آن‌ها همچنان در خدمت اربابان سیاسی‌ای باقی می‌مانند که چنین غایاتی را تعیین و مشروعیت می‌بخشند.

شباهت میان خدمتگزاران خانگی و عمومی فراتر از اشتراک یک واژه است: زیربنای هر دو، حسی از وفاداری و تعهد است که کارگزار را به‌طور نزدیک به کسانی که به او فرمان می‌دهند و به مقامش پیوند می‌دهد، و این به‌عنوان بخشی از منش خدمت عمومی انتظار می‌رود. ما می‌خواهیم کارگزاران مسئولیت‌پذیری و درستی نشان دهند، نه به دلیل منافع مالی یا شهرتی‌شان،

بلکه چرا که با نقش خود و جایگاه آن در درون دستگاه گسترده‌تر دولت هم‌هویت می‌شوند و آن را موضوعی از درستی می‌دانند که منافع دولت را بر منافع خودشان مقدم بدارند. به باور وبر، کارگزار بخشی از نظمی است که باید هنجارمندانه تحت آن باشد: «در اکثریت بزرگ موارد، او تنها چرخ‌دندانی کوچک در دستگاهی بی‌وقفه در حرکت است که مسیری اساساً ثابت را برایش تعیین می‌کند... کارمند فردی، بیش از هر چیز، به منافع مشترک همه‌ی کارمندان در تداوم دستگاه و پایداری حاکمیت سازمان‌یافته‌ی منطقی‌اش پیوند خورده است.»

ایده‌ی کارمند فردی به‌عنوان صرفاً چرخ‌دندانی کوچک در دستگاهی بی‌وقفه در حرکت، توضیحی آرمانی-نمونه‌ای (ایده‌آل-تایپیکال) است که برای بسیاری از فیلسوفان سیاسی دست‌کم برخی عناصر یک آرمان هنجاری را در بر می‌گیرد. در حقیقت، بیشتر لیبرال‌ها، و برخی که عمیقاً ضدلیبرال‌اند همچون ماکیاولی یا اشمیت، موافق‌اند که این موضوع که دولت توسط نیروهایی در درون جامعه (یا بیرون از آن) کنترل یا تطمیع نشود اهمیتی محوری دارد، و اینکه کارگزاران عمومی باید از به‌کارگیری مقامشان برای اهداف خودشان بازداشته شوند. دیدگاه کارمند به‌عنوان صرفاً چرخ‌دندانی در دستگاه سلسله‌مراتبی، نظامی منظم از اداره را به تصویر می‌کشد که تابع حاکم است و از گروه‌ها یا کارگزاران دیگر مستقل است.

اگرچه چشم‌اندازهای متنوع در تأکید بر این موضوع که خواسته‌های مقام عمومی باید بر دغدغه‌ها یا منافع خصوصی کارگزار اولویت داشته باشد همگرا هستند، اما توافق کمتری بر ماهیت دقیق این خواسته‌ها وجود دارد. برخی بر تابعیت از قواعدی که مقام عمومی را اداره می‌کنند تأکید می‌کنند، برخی بر تابعیت کارگزاران از حاکمان تأکید می‌گذارند، و دیگران بر غایاتی که مقام در خدمت آن‌هاست تأکید می‌کنند. هابز و اشمیت، برای مثال، مسیر دوم را برمی‌گزینند با پیشنهاد اینکه آنچه واقعاً اهمیت دارد، فرمان‌برداری از حاکم است. در مقابل، لیبرال‌ها بر قیودات عدالت یا قانون طبیعی تأکید می‌کنند و جمهوری‌خواهان بر حاکمیت خیر عمومی، که هر دو از نظر واقع‌گرایان به‌طور بالقوه بی‌ثبات‌کننده، تهدیدی برای حاکمیت، و پوششی برای منافع خودخدمتی (هابز) یا منافع گروهی (اشمیت) هستند. برای هابز، چون نزدیکی به قدرت آرزو پرورانده می‌شود و تنها حاکمیت مطلق می‌تواند نظام سیاسی را از رقابت و عشق به شکوه محافظت کند، افسران، دیوان‌سالاران، خدمتگزاران و دیگران باید به هم جوش‌بخورند و فرمان‌بردار و وفادار به

حاکم شوند تا بدون پرسش غایاتی را که او تعیین می‌کند دنبال کنند. یک دیوان‌سالاری بی‌طرف این نیاز را برآورده نخواهد کرد. برای هم هابز و هم اشمیت، کسانی که کاملاً با دولت نیستند و حاضر نیستند تابع اراده‌اش شوند، علیه آن‌اند. همچون لیندون جانسون، آن‌ها وفاداری مطلق می‌خواهند؛ آن‌ها می‌خواهند ما را کاملاً در اختیار بگیرند -یا یک طبقه از خواجگان.

تأثیرگذاری این دیدگاه تا حدی به ادعاهایش درباره‌ی آسیب‌پذیری نظم سیاسی بستگی دارد؛ به‌طور اصلی، این پیشنهاد که بدون حاکمیت مطلق (یا چیزی شبیه به آن) نظم با فراکسیون، یا براندازی داخلی یا خارجی، تضعیف خواهد شد. جایی که بی‌نظمی نمایان می‌شود، همان‌طور که دیدیم، خدمت بی‌چون‌وچرا، فداکاری، و وفاداری اساسی و محوری می‌شوند برای شناساندن خود به‌عنوان دوست نه دشمن آن حاکمیت. چنین دیدگاه‌هایی، با استقرا از تجربه‌ی موقعیتی به انسان‌شناسی فلسفی بنیادین، انکار می‌کنند که دولت و کارگزارانش می‌توانند از این نظم به نظمی گذر کنند که در آن وفاداری به انطباق با هنجارها، قواعد و استانداردهای بی‌طرفی عمومی ترجمه شود. اگرچه این نظر افراطی است، اما مشکلی پایدار را نشان می‌دهد. همان‌طور که بنتام اشاره می‌کند، منفعتی نهادینه در حکمرانی پادشاهی برای خواستن این موضوع وجود دارد که دولت در خدمت غایات (شخصی) پادشاه باشد، و بدین‌سان خواسته‌ی وفاداری و تابعیت کارگزاران به پادشاه (به‌عنوان شخص) به‌جای تاج‌وتخت (به‌عنوان نهاد) را تشویق می‌کند. اما به نظر می‌رسد هیچ دلیلی نیست که هر کسی که در قدرت سیاسی است نخواهد کمتر از چنین خدمتی داشته باشد -از همین رو موضوع پرنزاع درجه‌ای از سیاسی‌سازی که می‌توان به کارمندان دولتی اجازه داد. سنت بی‌طرفی خدمت کشوری بریتانیا به‌شدت با خواسته‌ی وزرا برای افرادی متعهد به برنامه‌هایشان برخورد می‌کند؛ سنت انتصاب سیاسی آمریکا به همان شدت با نیاز به مشاوره‌ی متخصصانه و بی‌طرف برخورد می‌کند. داستان تاریخی پشت ظهور انواع متفاوت نظم بیوروکراتیک پیچیده است، اما یک موضوع بزرگ و تکرارشونده این است که چگونه می‌توان تضمین کرد که کارگزاران دولت مقام خود را به انجام برسانند در حالی که در عین حال این موضوع را نیز تشخیص دهند که کسانی که در قدرت‌اند، تا حدی، حق مشروعی برای تعیین استانداردهای آنچه این مقام شامل آن است و برای ارزیابی اینکه کارگزارانشان تا چه حد این استانداردها را برآورده می‌کنند دارند.(۱۵) با این حال، تا هر اندازه که دولت‌های

لیبرال‌دموکراتیک به ارجاع به ارزش‌های مرتبه‌بالاتر عدالت و انصاف، رویه‌های رسمی، ارزش‌های خدماتی بی‌طرفی و خنثایی، و قیودات حقوق طبیعی و بین‌المللی متکی باشند، تفسیر و اجرای چنین ارزش‌هایی توسط فرایند سیاسی تعیین می‌شود. وفاداری‌های کارگزاران عمومی نمی‌توانند به‌طور کامل از آن فرایند جدا و به این ارزش‌های انتزاعی‌تر منتقل شوند. رشد سریع اندازه‌ی خدمت عمومی در بیشتر دولت‌ها در دهه‌های اخیر، به‌طور عمیقی زمینه را برای کارگزاران عمومی تغییر داده، و عملی مستقل‌تری را از آن‌ها می‌طلبد در حالی که دامنه‌ی بیشتری هم برای قضاوت شخصی و هم برای تردید اخلاقی، بیش از آنچه وبر هرگز تصور می‌کرد، فراهم می‌کند. اما این تحولات سیاست را ریشه‌کن نمی‌کنند، و خدمت عمومی، به‌خصوص در سطوح بالایش، برخلاف حرفه‌های دیگر، باید همچنان توسط اهداف و ارزش‌های تعیین‌شده توسط فرایند سیاسی اداره شود. به این معنا، وفاداری نمی‌تواند صرفاً به‌شکل محدودی به مقام فرد (نوعی فرمالیسم بیوروکراتیک) باشد، و نه به شخص وزیر فرد (به‌خصوص که دارندگان مقام اغلب تغییر می‌کنند). خدمت وفادارانه همچنان لازم است، اما این وفاداری‌ای است که نه به ارزش‌های انتزاعی همچون بی‌طرفی، بلکه به خدمت عمومی و نظام سیاسی گسترده‌تر خودش مدیون است.

چگونه می‌توانیم تضمین کنیم که کسانی که در مقام عمومی‌اند به نفع عمومی کار می‌کنند، نه به نفع خودشان (یا به‌طور مستقیم خودخدمتی یا در پیگیری منفعتی گروهی، حزبی، یا بخشی)؟

بسیاری از توضیحات به سازوکارهای کنترل فساد، و همچنین نظام‌های نظارتی و پاسخگویی، نظر دارند؛ دیگران بر شیوه‌های ساختن درستی در کسانی که در مقام عمومی‌اند تمرکز می‌کنند. با وجود هدف مشترکشان، این‌ها دو مسیر بسیار متفاوت‌اند. استفاده از قواعد و انگیزه‌ها برای ایجاد درستی، خطر خودشکست‌بودن دارد، چرا که درستی (طبق تعریف) به این موضوع مربوط است که کارگزاران تا چه حد سازگاری مشخصی از شخصیت را نشان می‌دهند که در تعهدات اخلاقاً جدی به غایات و ارزش‌هایی ریشه دارد که به‌اندازه‌ای شدید احساس می‌شوند که به آن‌ها اجازه می‌دهد در برابر فشار برای عمل به شکلی دیگر مقاومت کنند؛ کسی که صرفاً به انگیزه‌های بیرونی پاسخ می‌دهد فاقد درستی است.

یک ایراد به استناد به درستی این است که شدن یک کارگزار عمومی، عملی از اراده است که فرد را به انجام یک مقام یا پُرکردن یک نقش متعهد می‌سازد، نه به داشتن خصلتی معین؛ با این حال، خواسته‌ی درستی، هم‌هویتی شدیدی با مقام را که تعهد عمیقی را در بر می‌گیرد ضمنی دارد. روشن است که عمق آن تعهد متفاوت است، اما دلیلی که وفاداری و فضایل به نظر مفاهیمی مناسب در بحث درباره‌ی کارگزاران عمومی می‌رسند این است که (در سطوح بالا) انتظار داریم هم‌هویتی آن‌ها با، و تعهد و تابعیتشان نسبت به، خدمت سیاسی و جایگاهشان در درون آن به مرکزی برای حس آن‌ها از خودشان تبدیل شود، و پایه‌ای برای قضاوت‌های عمیق و تأملی در مورد خواسته‌های مقام عمومی فراهم کند.

درستی صرفاً نمایش رفتار درست نیست، بلکه شامل انجام کارهای درست به دلایل درست است. مقرراتای که کاملاً به انگیزه‌ها و تنبیه‌ها برای تضمین رفتار خوب متکی است، انطباق تولید می‌کند نه درستی. البته، حقوق و شرایط خدمت بر انگیزه‌های افراد برای رد رشوه و پرهیز از خطر تأثیر می‌گذارد، و حتی ممکن است شرایط زمینه‌ای ضروری‌ای برای حرمت‌نفس و حسی از مسئولیت و مقام حرفه‌ای فراهم کند، اما به‌طور مستقیم درستی را تشویق نمی‌کنند. رویکرد مبتنی بر درستی انتظار دارد افراد توسط میل به عمل‌کردن در راستای مسئولیت‌ها و تعهدات بنیادینشان و رویه‌هایی که این‌ها در درون آن‌ها قالب‌بندی می‌شوند هدایت شوند. شهرت، مقام، درآمد و احترام ممکن است تعهدات فرد را تأیید کنند، اما این مدل بر این اعتقاد است که این تعهدات نباید خودشان صرفاً توسط شهرت، مقام، یا درآمدی که برای کارگزار کسب می‌کنند برانگیخته شوند.

در مقابل، مدل مبتنی بر انطباق، مقام عمومی را منبعی بالقوه از وسوسه به تصویر می‌کشد که باید با ایجاد انگیزه برای انطباق و تنبیه برای فرصت‌طلبی در برابر آن محافظت شود. این رویکرد، که در آن مدل‌های اصیل-کارگزار برجسته‌اند، کارگزار یا سیاست‌مدار عمومی را به‌عنوان حداکثرکننده‌ی منافعی در نظر می‌گیرد که برای آن نظامی از انگیزه‌ها و پاداش‌ها لازم است تا تضمین کند که آن‌ها به نفع عمومی عمل می‌کنند. موقعیت پیش‌فرض این است که شهروندان باید بدترین چیز را از کارگزارانشان انتظار داشته باشند و انگیزه‌هایی طراحی کنند تا

تضمین کنند که سیاست‌مداران، با پیگیری منافع خودشان، در نهایت در خدمت منافع عمومی قرار می‌گیرند.

اگر تمایز میان این دو رویکرد به‌طور شهودی روشن باشد، پیامدهایش ممکن است کمتر مشخص باشند. به‌طور کلی، دموکراسی‌ها از جامعه‌شان می‌خواهند که از نهادها و رویه‌هایی پشتیبانی کنند که پیگیری منافع فردی و گروهی را محدود می‌کند. برای انجام موفقیت‌آمیز این کار (با حداکثر مشروعیت و حداقل توسل به خشونت دولتی)، این نهادها و رویه‌ها باید از نظر بی‌طرفی، انصاف، درستی و قابل‌اعتمادی توجیه‌پذیر باشند. با این حال، این نهادها نمی‌توانند این کیفیت‌ها را داشته باشند اگر در میان کسانی که اقتدار و قدرت را در آن‌ها اعمال می‌کنند فاقد آن باشند. اگر کارمندان کشوری قرار است بر اساس مدل انطباق تنظیم شوند، آن‌گاه نهادهای دیگری باید آن انطباق را تضمین کنند، و چرا آن مجموعه باید قابل‌اعتمادتر باشد؟ اگر کارمندان کشوری را مستقیماً پاسخگو به مردم بسازیم، آن‌گاه به مردم اعتماد می‌کنیم که همان فضایلی را که این مدل فرض می‌کند کسانی که در مقام‌اند فاقدشان‌اند نشان دهند. با این حال، در بسیاری موارد، ما مقام‌های عمومی -همچون پلیس- را برای رفع کاستی برخی فضایل در میان عموم می‌سازیم -که این علیه دادن نقشی کنترل‌کننده به عموم در چنین مقام‌هایی استدلال می‌کند. هر نظام سیاسی به محل پایداری از درستی نیاز دارد. حتی بهترین و متوازن‌ترین نظام طراحی‌شده نیز نیازمند تفسیر و قضاوت است، و کسانی که تفسیر و قضاوت می‌کنند باید این کار را به‌شکلی معتبر و بی‌طرف انجام دهند، نه صرفاً به نفع بخشی از جامعه؛ برای این کار به درستی نیاز داریم

شواهدی از نارضایتی روبه‌رشد از عملکرد دولت‌ها در جهان غرب طی دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ وجود دارد، اگرچه روشن نیست که آیا این یک روند بلندمدت است. من قصد بررسی شواهد این موضوع را ندارم (که برای بیشتر موارد عمق چندانی ندارد)، اما، اگر درست باشد، پیامدهای آن برای مقام عمومی جدی است. کاهش اعتماد، نظام‌های سیاسی دموکراتیک را از یکی از منابع اصلی پاداش و تقویت برای سیاست‌مداران و کارگزاران عمومی تخلیه می‌کند؛ نظام‌هایی که صریحاً ارزش‌گذاری عمومی را خفیف می‌شمارند، به همین شکل تهدید نمی‌شوند. وقتی، برای مثال، افتخارات سیاسی به تمسخر گرفته شوند یا با شک‌وتردید مواجه شوند، ارزش آن‌ها برای افراد به همان نسبت کاهش می‌یابد. در حالی که کارمندان کشوری در گذشته با منشی اداری کار

می‌کردند که تعهد بلندمدت به خدمت را تأکید می‌کرد، تشویق نظام فرانسوی پانتوفلاژ. کسانی را که در خدمت‌اند به‌طور مستقیم‌تری در معرض قضاوت‌ها و انتظارات دیگران قرار می‌دهد، منش نهادینِ خدمت را تضعیف می‌کند، و طبیعت خودتقویت‌کننده‌ی هنجارهای خدمت عمومی را کاهش می‌دهد. نتیجه نه چندان فساد است بلکه کاهشی در منابع نهادین برای مقاومت در برابر فساد و سوءرفتار، همراه با فرسایش چارچوب نهادین و فرهنگی‌ای که فضیلت درستی را تقویت می‌کند و تضعیف منش خدمت عمومی و وفاداری نهادین. اگر ارزش‌گذاری فعالیت فرد به ارزش‌گذاری دیگران پیوسته باشد، و اگر آن در حال کاهش باشد، شغل کمتر جذاب می‌شود، در جذب کاندیداهای باکیفیت ناکام می‌ماند، و تمایل دارد کارمندانی کم‌توان‌تر و کم‌متعهدتر تولید کند. این فرایند روحیه‌زدایی، مقاومت نهادها در برابر فساد و بدمدیریتی را بیشتر تضعیف می‌کند.

علاوه بر این، کاهش اعتماد تمایل دارد به فشار برای پاسخگویی و نظارت بیشتر منجر شود، که زمینه را بیشتر به سوی فرهنگ انطباق می‌برد. آن روند خودش به‌خودی فاجعه‌بار نیست: تشویق به نظام‌های قاعده‌محور می‌کند که بیشتر وفاداری و اعتماد را فرسوده می‌کند و نیاز به نهادی اخلاقاً سالم برای اجرای مدل انطباق را تشدید می‌کند؛ با این حال، در حالی که ممکن است به فساد منجر نشود اگر اجرا کارآمد باشد و پاداش‌های خوبی برای انطباق وجود داشته باشد، خود سازوکارهای اجرا احتمالاً ضعیف‌تر و عوام‌گرایانه‌تر می‌شوند، کارگزاران به‌طور افزایشی با طیفی از خواسته‌های ناهم‌خوان مواجه می‌شوند، و پاداش‌ها در برابر سودهای تبدیل «سرمایه‌ی» خودشان به بخش خصوصی ارزیابی خواهند شد. تحت

چنین فشارهایی، باید انتظار داشته باشیم که تعهدات به خدمت عمومی کاهش یابد؛ دشواری‌هایی در استخدام؛ و سطوح افزایش‌یابنده‌ای از بدمدیریتی، ناتوانی، و فساد.

این استدلالی درباره‌ی ضعف اخلاقی کارگزاران نیست. این از این دیدگاه نشأت می‌گیرد که مقام نوعی کالای عمومی و (تا حدی) به‌طور جمعی تخصیص‌یافته است. ارزش آن برای افراد، همان جایگاهی است که در نزد فرهنگشان و در جامعه‌ی گسترده‌تر به آن‌ها می‌بخشد. چنین جایگاهی، همان‌طور که در فصل ۴ بحث شد، هم برای حرمت‌نفس و هم عزت‌نفس افراد اهمیت دارد. این کمتر مشکل‌زاست در جایی که گروه مرجع اصلی برای کارمندان کشوری همکارانشان باشد و جایی که پاداش‌های مقامی درونی به خدمت باشند (یا جایی که آن‌ها درونی به خانوار یا دربار

باشند)، اما نظام‌های دموکراتیک مدرن، به‌خاطر طبیعتشان، شفافیت و پاسخگویی بیشتری می‌طلبند، و کارگزاران عمومی دیگر به‌عنوان طبقه‌ای متمایز با آداب متمایز و وفاداری‌های نهادین متمایزی که آن‌ها را در نظام حکمرانی اداری جای می‌دهد وجود ندارند. شفافیتشان آن‌ها را در معرض فشارهای دیگری قرار می‌دهد، وفاداری‌ها تضعیف می‌شوند و مشروطتر می‌شوند، پاداش‌های پولی اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند، و مقررات تمایل به رشد دارند. کارل مارکس ممکن است سرعتی را که روابط بازاری همه‌ی شکل‌های دیگر روابط اشتراکی و سلسله‌مراتبی را تضعیف می‌کنند، بزرگ‌نمایی کرده باشد، اما کشش استدلال او همچنان مرتبط به نظر می‌رسد: «همه‌ی روابط منجمد و ثابت، با کاروان پیش‌داوری‌ها و نظرات باستانی و محترمشان، روبیده می‌شوند، همه‌ی روابط تازه‌شکل‌گرفته پیش از آنکه بتوانند سخت شوند، کهنه می‌شوند. هر چیزی که سخت و استوار است در هوا حل می‌شود.»

مسئله‌ی محوری‌ای که سازمان‌دهی دولت با آن مواجه است این است که کسانی که در وظایف روزمره‌ی دولت دخیل‌اند -اداره‌ی عمومی، نهادهای نظارتی، و مانند آن- نمی‌توانند مسئولیت‌هایشان را در درون عرصه‌ی سیاسی با روحیه‌ی «برای خود برداشتن آنچه می‌توانند» انجام دهند. نمی‌توانند چون این کار، مسئولیت‌ها و وظایف موقعیتی را که نظام به برآورده‌شدنشان توسط آن‌ها متکی است انکار می‌کند، و بدین‌سان نظام را به‌طور نظام‌مندی بی‌ثبات می‌سازد. این به معنای آن نیست که کارگزاران عمومی باید کاملاً بی‌غرض باشند. این موضوع انتخاب میان انگیزه‌ها و آموزش یا القا نیست؛ بلکه موضوع تشخیص این است که مقام عمومی نمی‌تواند عمل کند اگر مردم به‌طور کامل درک نکنند که آن‌ها امانتی عمومی را می‌پذیرند. درستی آن‌ها به‌عنوان امانت‌داران آن امانت باید برایشان اهمیت داشته باشد. رویه‌ها، هنجارها و قواعد مقامشان باید نوعی چنگ‌انداختن به ذهنشان داشته باشند و باید هم‌هویتی‌ای با خدمت عمومی، و از این رو وفاداری‌ای، پدید آورند. انگیزه‌ها و شناسایی نقشی دارند، اما این‌ها باید خودشان بر پایه‌ی گرایشی بنیادی‌تر در رابطه با مقام بنشینند، و آن گرایش نباید با تشویق محاسبات منفعت یا با بی‌ارزش‌کردن یا تحقیر ویژگی‌های خدمتی که کسانی که خدمت می‌کنند با آن‌ها هم‌هویت و ارزش‌گذاری می‌کنند، تضعیف شود.

تاب‌آوری انطباق با هنجارهای مقام عمومی، تا حدی تابعی از انطباق مستمر دیگران با آن هنجارهاست -به‌خصوص چون این تضمین می‌کند که هزینه‌های انطباق به‌طور گسترده‌ای تقسیم می‌شوند. تاب‌آوری، پس، ممکن است به همان اندازه بر اعتماد و همبستگی میان کارگزاران عمومی استوار باشد که بر اعتماد میان آن‌ها و کسانی که به آن‌ها فرمان می‌دهند یا توسط آن‌ها اداره می‌شوند. شکل‌های مختلف همبستگی اجتماعی، همچون رده، خویشاوندی، طبقه، روابط خانوادگی یا میراثی، و تعهدات ایدئولوژیک مشترک، در گذشته به اعتمادی که چنین تعهداتی بر آن ساخته می‌شدند کمک کرده‌اند، اما اغلب مسائلی از وفاداری‌های متناقض پدید آورده‌اند.(۲۵) تا حدی در پاسخ به این، دولت‌های لیبرال‌دموکراتیک مدرن، گذاری دوگانه در خدمت عمومی‌شان کرده‌اند. گذار نخست شامل حرکت از وفاداری‌های شخصی به نهادینه و بدین‌سان تغییر کانون وفاداری از ارباب به مقام و نظام نهادینی است که در درون آن عمل می‌کند، اما رابطه‌ی میان نخبگان اداری و اربابان سیاسی‌شان را بی‌ثبات و مورد مناقشه باقی می‌گذارد. گذار دوم از نظامی از شناسایی که حول مقام و جایگاه در رابطه با گروهی که حول حاکم ساخته شده می‌چرخید، به نظامی بود که در آن خدمت عمومی به شغل و انتخاب حرفه‌ای تبدیل شده، نه گروه طبقاتی. این فرایند آخر همچنان در بسیاری از دولت‌ها در حال شکل‌گیری است و تأثیرات این فرایند نامشخص است، اما، در رد نظم‌های بیوروکراتیک مبتنی بر طبقه و مقام با فرهنگ همبسته‌شان که به‌طور صریح هنجارهای تجاری و بازاری را به نفع حسی اشرافی از مسئولیت در برابر دولت کنار می‌گذاشتند، جامعه‌های دموکراتیک مدرن خطر تضعیف بیشتر زمینه‌ی وفاداری نهادینی را دارند که برای حفظ خدمت عمومی کارآمد و متعهد لازم است.

یک مسئولیت محوری مقام عمومی، تضمین این است که رفتار فرد با خواسته‌های آن مقام سازگار باشد. تفسیرها از معنای این موضوع متفاوت‌اند. دست‌کم بخشی از انگیزه‌ی حرکت‌های اخیر به سوی منشورهای رفتاری در مقام عمومی، حتی در سازمان‌های تجاری، میل به صریح‌ساختن هنجارهایی است که سازمان معتقد است حیاتی‌اند اما در جایی دیگر مدون نشده‌اند. این مد ناگهانی برای تعیین قواعد ممکن است نشانه‌ی ناپدیدشدن شکل‌های عمیق‌تری از همبستگی اجتماعی در میان کارگزاران عمومی به‌عنوان یک گروه باشد، چرا که استخدام ناهمگون‌تر و برابری‌خواهانه‌تر شده، اما ممکن است نشان‌دهنده‌ی برنامه‌ای سیاسی‌تر نیز باشد، که به‌سوی

تشدید کنترل بر دیوان‌سالاران و تکنوکرات‌ها در عصری که با حملات سیاسی به فعالیت‌ها و افزایش هزینه‌های مدیریت‌های حاکم مشخص می‌شود، هدایت شده. در هر صورت، اکنون فشار پایداری در بسیاری از کشورهای غربی برای صریح‌ساختن این رویه‌ها و هنجارها به‌جای ضمنی‌بودنشان وجود دارد. (که پذیرفتن این موضوع نیست که این هدفی قابل‌اجراست؛ هر رویه‌ی نسبتاً پیچیده‌ای به درجه‌ای از دانش ضمنی نیاز دارد که هرگز نمی‌تواند کاملاً مدون شود.)

با این حال، چند حوزه وجود دارد که در آن مدون‌کردن رویه به‌شدت دشوار است؛ همچون مقاومت منفعل، افشای غیرمجاز (و مجاز) اطلاعات، انسداد بیوروکراتیک، و افشاگری. در هر مورد ممکن است تنشی میان مسئولیت‌های رسمی و آنچه بهتر در خدمت منافع و غایات نهاد است وجود داشته باشد، و هم پتانسیلی برای کسانی که به این شیوه‌ها عمل می‌کنند که این کار را برای منافع خودشان به‌جای نهاد انجام دهند، و هم برای انجام آن به نفع نهاد (یا عموم) اما به شیوه‌ای که علیه مسئولیت‌های رسمی عمل می‌کند وجود دارد. انسداد بیوروکراتیک می‌تواند خودخدمتی باشد، اما همچنین می‌تواند راهی برای کندکردن اقدام شتاب‌زده‌ی سیاست‌مدارانی مشتاق اما کم‌آگاه باشد. افشای پوشیده‌ی اطلاعات ممکن است با نیاز سیاست‌مداران به پذیرفتن مسئولیت برای تصمیمات سیاسی ناسازگار باشد، اما همچنین ممکن است برای جذب توجه به مسائلی از دغدغه‌ی عمومی که در غیر این صورت ممکن است پوشیده بمانند انجام شود. اگرچه افشاگری در مذاکره‌ی تنش‌های میان مسئولیت‌های رسمی، حس وظیفه، و عمل بالقوه خودخدمتی متمایز نیست، اما برخی از دشواری‌هایی که در انجام وظایف رسمی به‌شکلی وفادارانه و با درستی پدید می‌آیند را نشان می‌دهد. علاوه بر این، چنان‌که نتیجه‌گیری می‌کنم، این ممکن است مقوله‌ای با اهمیت روبه‌کاهش باشد چرا که کسانی که در مقام عمومی‌اند به‌طور افزایشی مسئولیت‌هایشان را مدیون مستقیماً به عموم می‌دانند، در مقابل کار از طریق برداشتی از خواسته‌ها و مسئولیت‌های خاص مقام. اگر چنین باشد، شواهد بیشتری از تأثیر مقررات دموکراتیک و کاهش وفاداری در خدمت عمومی است.

افشاگری شامل روبروشدن یا گزارش‌دادن دیگرانی است که در درون سازمان فرد کار می‌کنند برای فعالیت‌هایی که شامل قصور در وظیفه می‌شوند؛ به‌خصوص، اما نه منحصراً، قصورهای فسادآمیز. حسابرسان، نظارت‌کنندگان و افسران امنیتی هنگامی که در ظرفیت‌های رسمی خود

عمل می‌کنند افشاگری نمی‌کنند؛ بلکه افشاگری زمانی پدید می‌آید که تعهداتی بیش از قواعد و الزامات رسمی‌ای که مقام خاصشان را تعریف می‌کنند، افراد را به افشای سوءرفتار همکارانشان رهنمون می‌کند.

این موضوع که شاید مسئولیت کسی باشد که افشاگری کند، بر این ادعا استوار است که استانداردهای رفتار در درون نظام سیاسی نمی‌توانند حفظ شوند مگر اینکه کسانی که در درون نظام‌اند خودشان هم انطباق داشته باشند و هم انتظار (و برای تضمین آن کار کنند) که دیگران نیز چنین کنند، خواه در موقعیت‌های پایین‌تر، بالاتر، یا معادل. اگر سیاست قرار است تضاد را به‌شکل معتبری نظم دهد، آن‌گاه نهادهای متنوع وابسته به آن باید در برابر تطمیع‌شدن توسط نیروهایی که آن‌ها را نظم می‌دهند مقاومت کنند. وقتی اعمال مسئولیت‌های اداری خودخدمتی باشد یا بدون هیچ حسی از تعهد نسبت به ارزش‌ها، هنجارها و قواعد سیاست انجام شود، آن‌گاه نظام به‌شدت در برابر فساد، اقتدارگرایی و دیگر شکل‌های سوءرفتار آسیب‌پذیر می‌شود. آسیب‌پذیر شدن نسبت به چیزی، لزوماً به معنای تجربه‌کردن آن نیست، اما احتمال تجربه‌شدنش را افزایش می‌دهد. البته راه‌هایی برای کاهش آن احتمال وجود دارد: نظارت و کنترل بیشتر و کاهش اختیار کارگزاران عمومی در کارشان، فرصت‌های فساد را کاهش می‌دهد (اگرچه به‌طور چشمگیری نیاز به درستی در جاهای دیگر نظام را افزایش می‌دهد). با این حال، اگر باید کاملاً اعضای خود دیوان‌سالاری را به‌عنوان بازدارنده‌های بالقوه‌ای بر حاکمان و اعضای خودشان نادیده بگیریم، منابع برای مقاومت در برابر فساد و اقتدارگرایی واقعاً اندک به نظر می‌رسند.

این پذیرش گسترده‌تر هنجارهای سیاسی و اداری هم در رابطه با دیوان‌سالاران همکار فرد، و هم در رابطه با کسانی که حق حکمرانی را اعمال می‌کنند، اهمیت دارد. در هیچ‌یک از این دو مورد، انجام آن کاری آسان نیست، به‌خصوص وقتی نگرانی‌ای وجود دارد که دیگران در پذیرش قواعد و منش مقام با فرد شریک نیستند. باز هم، کسانی که مسئولیت رسمی برای رفتار دیگران دارند -سرپرستان بخش یا واحد، برای مثال- الزامی نهادینه دارند که این نقش را با همکاران جوان‌تر انجام دهند و، اگرچه گاهی نقشی ناخوشایند برای انجام است، مقام رسمی کارمند فرایند را آسان‌تر می‌سازد، همان‌طور که امکان ارجاع به سطوح بالاتر برای اقتدار یا پشتیبانی بیشتر نیز چنین

می‌کند. دشوارترین موارد بدون‌شک آن‌هایی هستند که همتایان فرد و کسانی با اقتدار بیشتر (خواه دیوان‌سالاران ارشد یا سیاست‌مداران) را در بر می‌گیرند و جایی که مسئولیت رسمی نیست.

وقتی فرهنگ مشترک نسبتاً کمی در درون یک سازمان وجود دارد؛ برای مثال، جایی که تمایز نقش و وظیفه بسیار دقیق است و همکاری یا تماس کمی با اعضای دیگر سازمان وجود دارد، حفظ تعهد به هنجارهای سازمانی بیشترین تکیه را بر کسانی که مسئولیت رسمی این کار را دارند می‌گذارد. مسائل افشاگری شدیدترین حالت را در نهادهایی پیدا می‌کنند که با شبکه‌هایی از روابط غیررسمی عمل می‌کنند. این روابط، حسی قوی از وفاداری به همکاران به استخدام‌شدگان می‌دهند، نقش عمده‌ای در رضایت شغلی دارند، و سازوکاری ضروری برای جریان اطلاعات در درون سازمان فراهم می‌کنند. آن‌ها همچنین معمولاً پیوندهایی از محبت، شکرگزاری و عمل متقابل را در بر می‌گیرند که افراد با مقام مشابه را در یک گروه به هم پیوند می‌دهند. در برخی سازمان‌هایی که با استرس بالایی مواجه‌اند، نیروهای پلیس برای مثال، روابط غیررسمی بسیار نزدیکی می‌توانند توسعه یابند. گروه هویتی پدید می‌آورد که تا حدی مستقل از آن چیزی است که از مقام رسمی‌اش گرفته شده، و منابع معینی برای مقابله با رفتار منحرف اعضای گروه فراهم می‌کند -همچون تمسخر و طردکردن. این خودتنظیمی می‌تواند بسیار سودمند برای سازمان باشد اگر آداب گروه در برابر آداب سازمان نباشد، و بسیار مضر باشد جایی که چنین واگرایی‌ای وجود دارد. مهم‌تر از همه، برای بحث ما در اینجا، این می‌تواند بسیار دشوار سازد -از نظر عاطفی دردناک و پرهزینه به‌خاطر تلافی‌های گروه- برای افراد که رفتار منحرف اعضای دیگر گروهشان را نقد یا فاش کنند.

انتقاد داخلی حتی دشوارتر می‌شود وقتی کسانی که در اقتدارند (به‌جای همتایان فرد) دخیل‌اند، چرا که خطرها قابل‌توجه‌اند، و هرچه اطلاعات فرد کامل‌تر باشد، کمتر می‌شوند. ندانستن اینکه فساد تا چه ارتفاعی پیش رفته، یا چه کسی در آن دخیل است، افشاگری را اقدامی پرخطر می‌سازد. با این حال، سکوت‌کردن اجازه‌ی ادامه‌ی رویه‌های فسادآمیز را می‌دهد و ممکن است گسترششان را تشویق کند. همچنین ممکن است به‌طور افزایشی دشوار شود که از دخیل‌شدن پرهیز کرد -به‌خصوص چون اگر کسانی که در فعالیت‌های فسادآمیز دخیل‌اند بدانند که کسی اطلاعات بالقوه آسیب‌رسانی درباره‌شان دارد، انگیزه‌ی کامل دارند تا تضمین کنند که آن اطلاعات استفاده نخواهد

شد. اگرچه آن‌ها می‌توانند از تهدید یا ارعاب برای این کار استفاده کنند، کسانی که به‌شیوه‌ای فسادآمیز عمل می‌کنند که به‌آسانی از همتایان فرد پنهان نمی‌شود، اغلب امن‌تر می‌یابند که اعضای جدید سازمان را در فعالیت فسادآمیز دخیل کنند تا اینکه تلاش کنند از فهمیدنشان پرهیز کنند. این قطعاً به نظر می‌رسد رویه‌ای رایج در دپارتمان‌های پلیس فسادآمیز بوده باشد.

دشواری‌های مقاومت در برابر همدستی با فساد، تشدید می‌شود وقتی فعالیت‌ها آن‌هایی هستند که فرد به‌طور رسمی توسط مافوقش به انجامشان دستور داده شده. دو نوع باید از هم متمایز شوند: در نوع نخست، رابطه‌ی رسمی میان کارگزار و زیردست توسط محتوای دستور دگرگون می‌شود، چنان‌که وقتی کارگزاری پیشروی‌های شخصی یا جنسی متفاوتی به زیردست می‌کند. این‌ها تجربیات نگران‌کننده‌اند و می‌توانند پرهزینه برای مقاومت باشند، اما در اصل نسبتاً آسان است که این استفاده از اقتدار را نامناسب تشخیص داد. وضعیت در نسخه‌ی دوم پیچیده‌تر است، جایی که کسی دستور داده می‌شود کارهایی را انجام دهد که او به‌طور رسمی مسئول انجامشان است. آیا مردی که در بخش حساب‌های یک دپارتمان عمومی کار می‌کند باید از صدور پرداختی خودداری کند چرا که معتقد است، اگرچه اختیارش برای این کار کامل است، اما کسی که آن را دستور می‌دهد به‌نحوی نامناسب عمل می‌کند؟ آیا زنی که در دفتر مرکزی یک حزب سیاسی کار می‌کند باید از سرپرستش درباره‌ی منشأ کمک‌های مالی‌ای که از او خواسته شده پردازش کند بپرسد؟ آیا کارمندان کشوری باید درباره‌ی استفاده از قدرت‌ها برای رسیدن به اهدافی که به‌طور عمومی مشروعیت نیافته‌اند سؤال کنند؟ آیا آن‌ها باید اطلاعاتی را فاش کنند که نشان می‌دهد وزیرشان به نهادهای پارلمانی یا قضایی دروغ گفته است؟ آیا کارکنان نظامی جوان باید دستوراتی را که به نظرشان نقض‌کننده‌ی هنجارهای رفتاری در جنگ‌اند زیر سؤال ببرند؟

در این شرایط پاسخ‌های آسانی وجود ندارد، اما ساختار وضعیت اخلاقی نسبتاً روشن است. مسئولیت یک دارنده‌ی مقام (خانم اسمیت، برای مثال) در نخستین مرحله، انجام مسئولیت‌های مقام است. این‌ها شامل وظیفه‌ی اجرای دستورات از مافوقش (آقای جونز) می‌شود. اقتدار جونز بر اسمیت از موقعیت سلسله‌مراتبی‌اش نشأت می‌گیرد، و آن اقتدار علت وجودی‌اش را در نقشی که در درون سازمان گسترده‌تر بازی می‌کند دارد، همچنین نقشی که آن سازمان در درون نظام سیاسی گسترده‌تر بازی می‌کند. روشن است که نزدیک‌ترین زمینه برای اسمیت، سازمان و

موقعیت زیردستی‌اش به جونز است. او در آنجا حضور دارد تا شغلش را انجام دهد، اما شغل در نهایت به اهداف آن سازمان و به جایگاه و کارکردش در درون نظم سیاسی پیوند خورده است. فاصله‌ی این مسائل اخلاقی عمیق‌تر، و طبیعت نسبتاً انتزاعی‌شان، به این معناست که آن‌ها به‌ندرت به‌آسانی به امرهای اخلاقی روشن ترجمه می‌شوند. طبیعت پیچیده‌ی قضاوت‌ها درباره‌ی اینکه فوری‌ترین امرهای پیش‌روی نظام سیاسی چه چیزی‌اند، و چه چیزی از نظر سیاسی ممکن است، تضمین می‌کند که برخی موقعیت‌ها بسیار دشوار است که قضاوت شوند -دقیقاً به این معنا که نامشخص است که جونز (و بدین‌سان اسمیت) باید چه کند. دشواری تصمیم جونز، و مخالفت بعدی اسمیت با آن، نمی‌تواند خودش زمینه‌ای برای رد آن توسط اسمیت باشد، چرا که این مسئولیت جونز است که تصمیم را بگیرد و وظیفه‌ی اسمیت به‌عنوان زیردستش پیروی از قضاوت جونز است. مسائل وقتی پدید می‌آیند که اسمیت متقاعد می‌شود که تصمیم جونز، نه با روحیه‌ی انجام وظایفش به‌عنوان یک کارگزار عمومی، بلکه برای خدمت به هدفی شخصی یا پیگیری اهدافی که توسط شرایط مقامش مشروعیت نمی‌یابند، گرفته شده است. این قضاوت دشواری برای ساختن و عمل‌کردن بر اساس آن است. یک چیز این است که اسمیت معتقد باشد در عمل‌کردن تحت دستورات رسمی از جونز، سیاست یا رویه‌ای را که اعتبار آن مورد تردید است پیش می‌برد؛ چیز دیگری این است که او اطمینان داشته باشد که باید از عمل خودداری کند، یا اینکه او زمینه و الزامی برای افشاگری جونز، خواه به مافوقش یا در حوزه‌ی عمومی، دارد. پارادوکس این است که صدور دستور توسط جونز، و توسل ضمنی به اقتدارش در این موضوع، ضمنی می‌سازد که او حق دارد آن را اجرا شده ببیند، و در زیرسؤال‌بردن قضاوت جونز، اسمیت خطر تخلف از فرمان‌برداری را می‌کند. این موضوع جزئی نیست، چرا که موقعیت بالاتر جونز نسبت به اسمیت باید تأثیری بر قضاوت او درباره‌ی اینکه آیا دستور مشروع است داشته باشد. اینکه جونز به او دستور داده چیزی را انجام دهد، به اسمیت دست‌کم دلیلی ظاهری برای عمل می‌دهد. اقتدار جونز اسمیت را از هر مسئولیتی معاف نمی‌کند، اما باید وزنی برای اسمیت در تعیین چگونگی عمل داشته باشد، و باید بر درک ما از اینکه او باید چگونه عمل کند تأثیر بگذارد.

اسمیت نمی‌تواند صرفاً موقعیت را بر اساس دیدگاه‌های شخصی یا اخلاقی خودش قضاوت کند و بر اساس آن عمل کند. داشتن مقام عمومی به او مسئولیتی نسبت به مافوقانش می‌دهد تا با

دستوراتشان مطابقت کند، حتی اگر این همچنین وظایف گسترده‌تری را برای تأمل بر سازگاری رفتارش (خواه دستوردادەشده یا اختیاری) با غایات مقام ضمنی دارد. باورهای اخلاقی می‌توانند انجام برخی مسئولیت‌های رسمی را دشوار سازند؛ برای مثال، صلح‌طلب‌بودن ممکن است فرد را برای مقامی در وزارت دفاع نامناسب کند، داشتن نظرات بسیار قوی دربارەی سقط‌جنین ممکن است برخی موقعیت‌ها در وزارت بهداشت را دشوار کند، و نظرات قوی دربارەی مجازات اعدام ممکن است حرفه‌ای در برخی خدمات زندان ایالتی آمریکا را منع کند. در چنین مواردی، تضاد میان دیدگاه‌های شخصی و اخلاقی و رویه‌های مشروعیت‌یافته‌ی عمومی است، پس مسئله‌ی افشاگری چنین رویه‌هایی مطرح نیست، و موارد فردی رد کردن بهتر به‌عنوان نمونه‌هایی از سرپیچی وجدانی فهمیده می‌شوند.

سرپیچی وجدانی همچنین در رژیم‌های اقتدارگرا رخ می‌دهد. تعدادی از افسران در ارتش آلمان از اجرای دستور هیتلر که کمونیست‌ها و یهودیان باید فوراً در جبهه‌ی شرق قتل‌عام شوند خودداری کردند.(۳۰) رفتار آن‌ها به‌اندازه‌ی افشاگری نیست چرا که مخالفتشان اساساً خصوصی باقی ماند؛ یعنی، آن‌ها به‌طور عمومی دستورات را تکذیب نکردند، بلکه صرفاً گفتند که نمی‌توانند با آن‌ها مطابقت کنند (پاسخی به‌طور قابل‌فهمی محدود با توجه به هزینه‌های بالقوه و فقدان عرصه‌ی عمومی‌ای برای افشاگری). افشاگری، پس، نوع خاصی از رژیم سیاسی را می‌طلبد تا «فضای» لازم برای اجرای آن را پدید آورد.

دل‌مشغولی ما، پس، در مواردی است که اسمیت ممکن است وظیفه‌ای به‌عنوان یک کارمند کشوری یا کارگزار عمومی (نه به‌عنوان یک عامل اخلاقی فردی) برای مقاومت در برابر دستورات داشته باشد، به‌خاطر شیوه‌ای که آن‌ها رویه‌ها و غایات نظام سیاسی‌ای که او بخشی از آن است را تهدید به براندازی می‌کنند، و عمل‌کردن برای تضمین این‌که آن دستورات توسط دیگران اجرا نشوند، برای مثال، با عمومی‌کردن مخالفتش. چنین وظیفه‌ای «موقعیتی» خواهد بود، به این معنا که از مقامی که او متعهد به انجامش شده نشأت می‌گیرد، جایی که آن مقام ادعایی بر او دارد که فراتر از صرف اجرای دستورات رسمی‌اش می‌رود، با بودن بخشی از نظامی که وزن اخلاقی‌ای به‌واسطه‌ی غایاتی که در خدمت آن‌هاست دارد.(۳۱) تعهد به عهده‌گرفتن یک مقام، تعهدی است که ضمنی دارد که غایات مقام باید درک فرد از مسئولیت‌های مرتبط را شکل

دهند. این حسی از چنین غایات است که در منشورهای رفتاری و اصول برای دارندگان مقام مشخص است -مسئولیت‌هایی که فراتر از انطباق با قواعد و رویه‌های رسمی‌ای که مقام را قالب‌بندی می‌کنند می‌روند. یک نشانه از این تعهد به خدمت فرد، انطباق کسانی است که همکاران فسادآمیزشان را افشا می‌کنند. گلیزر و گلیزر، در مطالعه‌شان درباره‌ی افشاکنندگان، دریافتند که کسانی که آن‌ها بررسی کردند

مردمی محافظه‌کار و وقف‌شده به کار و سازمان‌هایشان بودند... که حرفه‌شان را -خواه به‌عنوان متخصص، مدیر، یا کارگر- با انطباق با الزامات زندگی بیوروکراتیک ساخته بودند. بیشترشان موفق بودند تا اینکه از آن‌ها خواسته شد استانداردهای خودشان از رفتار محل کار را نقض کنند. آن‌ها بدون استثنا معتقد بودند که با مقاومت در برابر رویه‌های نامشروع از مأموریت واقعی سازمانشان دفاع می‌کنند و نمی‌توانستند درک کنند که چگونه مافوقانشان می‌توانستند نام نیک شرکتشان را با تولید محصولات معیوب، شهرت بیمارستانشان را با سوءاستفاده یا غفلت از بیماران، یا درستی آژانسشان را با اجازه‌دادن به دستکاری یا تحریف گزارش‌های امنیتی‌شان به خطر بیندازند.

چنین مواردی پیچیده‌اند چرا که، به معنای گسترده‌تر، مسئولیت فرد به‌عنوان یک کارگزار عمومی اغلب به‌طور کامل و ملموس از پیش بیان نمی‌شود. اصول و هنجارهایی که در منشورهای رفتاری مدرن به آن‌ها استناد می‌شود انتزاعی و نیازمند تفسیر باقی می‌مانند، که به این معناست که قضاوت اجتناب‌ناپذیر، طبیعتی موردی-به-موردی دارد. علاوه بر این، مسئله‌ی دشوارتری همچنان باقی است درباره‌ی وزن نسبی‌ای که باید به نقش‌ها و قواعد در برابر این اصول کلی‌تر داده شود. موقعیت زیردستی‌ای که اسمیت در آن قرار دارد، وظیفه‌ای ظاهری به او می‌دهد که طبق دستور عمل کند، و با این حال اگر وظیفه‌ی ظاهری برای انطباق هرگز نادیده گرفته نشود، به‌طور چشمگیری احتمال این را افزایش می‌دهیم که کسانی که در مقام‌اند رفتار بد -گاهی به‌طور وحشتناکی- داشته باشند، و به‌طور مؤثر امکان این را کنار می‌گذاریم که هرچند رهبری فسادآمیز یا فساد سیاسی در سطوح پایین‌تر خدمت عمومی هیچ مقاومتی در درون همان نهادهایی که بهترین جایگاه برای تشخیص اینکه غایات سیاست تخریب می‌شوند را دارند بیابد.

افشاگری می‌تواند به‌شدت پرهزینه باشد؛ مردم شغلشان، مقام حرفه‌ای‌شان، خانواده‌هایشان، سلامتشان، و گاهی زندگی‌شان را بر اثر افشای غیرمجاز سوءرفتار در شرکت‌ها یا آژانس‌های خدمات عمومی از دست می‌دهند. در حقیقت، دموکراسی‌های لیبرال غربی به‌طور چشمگیری در میزان تحمل، حمایت، پشتیبانی یا پاداش‌دادن به افشاکنندگان متفاوت‌اند، و در میان جامعه‌ی دانشگاهی این اختلاف وجود دارد که آیا افشاگری باید به‌عنوان افزوده‌ای ارزشمند به استانداردهای شفافیت در یک جامعه‌ی دموکراتیک دیده شود یا به‌عنوان رفتاری بی‌وفا، با انگیزه‌ی بدخواهانه، یا خودنمایانه‌ی اخلاقی محکوم شود. از چشم‌اندازی که من در اینجا توسعه داده‌ام، با این حال، افرادی که در موقعیت‌های اعتمادند وظیفه‌ای دارند تا با خواسته‌های کامل آن اعتماد عمل کنند، و نمی‌توانند صرفاً به انجام آنچه به آن‌ها گفته می‌شود قانع شوند. بدون‌شک راه‌هایی وجود دارد که این کار می‌تواند آسان‌تر شود -منشورهای رفتاری، بحث آزاد درباره‌ی انتظارات استانداردهایی که اعضای سازمان باید به آن‌ها پای‌بند باشند، ایجاد سازوکارهای داخلی رسمی و غیررسمی برای شنیدن شکایات، نظام‌های جبران عمومی برای کسانی که در زیرسؤال‌بردن رویه‌های غیرقانونی مورد تبعیض قرار می‌گیرند، خدمات مشاوره‌ای دولتی‌تأمین‌شده برای شرکت‌ها و دپارتمان‌های عمومی، و، وقتی لازم باشد، برنامه‌های حفاظت از شاهد و مانند آن‌ها. این عناصر بسیار محتمل‌تر است که در دموکراسی‌های لیبرال یافت شوند، به‌خصوص آن‌هایی که سنت‌های قوی آزادی اطلاعات، پاسخگویی عمومی دولت، و تعهد به حفظ سطوح بالای مشروعیت دارند. با این حال، جایی که آزادی اطلاعات اندک است، دسترسی به مطبوعات آزاد وجود ندارد، و ترس از حذف پیشدستانه‌ی شکایت‌کنندگان (یا انتقالشان) وجود دارد، آن‌گاه هزینه‌های افشا بالا و چشم‌اندازهای موفقیت ضعیف‌اند. این به معنای آن نیست که وظیفه‌ی کارگزاران عمومی برای زیرسؤال‌بردن رویه‌های فسادآمیز و غیرقانونی در درون دولت مشروط بر کاملاً‌امن‌بودن آن باشد، چرا که کمی از چنین اقداماتی بی‌هزینه‌اند (اگرچه قاضی‌ای آمریکایی به کریستوفر اوردا ۳.۷۵ میلیون دلار برای افشاگری در مورد کلاهبرداری در قراردادهای دفاعی توسط شرکت سینگر، که او را به‌عنوان حسابرس داخلی استخدام کرده بود، اعطا کرد)، اما برخی هزینه‌ها وجود دارند که انتظار افشا را غیرمنطقی می‌سازند (همان‌طور که

در مورد ژنرال‌های آلمانی منفرد در جبهه‌ی شرق)، حتی اگر فرارفتن‌ازوظیفه (سوپررئوگیشن) را ستایش‌آمیز بدانیم.

افشاگری مستقیماً توسط ارزش‌های شخصی یا اخلاقی فرد برانگیخته نمی‌شود، بلکه توسط این حس برانگیخته می‌شود که یک دستور (یا رفتار کسی در مقام) با مسئولیت‌های رسمی فرد ناسازگار است. این موضوع پیچیده است چرا که آنچه عمل‌کردن در راستای مسئولیت‌های فرد به‌عنوان یک کارگزار عمومی است، تعهد ضمنی‌ای را در بر می‌گیرد به انجام شغل خود در راستای غایات حکمرانی سیاسی. اگر هیچ وزن اخلاقی‌ای در رویه‌های سیاست نبود، می‌توانستیم خواسته‌های اخلاق و آن‌های مقام را متمایز کنیم و انتظار داشته باشیم کارگزاران عمومی طبق دستوراتشان عمل کنند به‌جز جایی که با وجدان به آن دستورات ایراد می‌گیرند -همان‌طور که یک بازیگر ممکن است هر آنچه کارگردانی فیلم از او می‌خواهد در بازی‌کردن نقشی انجام دهد، اما ممکن است خطی (برانگیخته‌شده توسط باورهای اخلاقی شخصی) در برخی شکل‌های برهنگی یا زبان بکشد. اما اعتماد مقام عمومی ضمنی دارد که آن‌ها گاهی مسئولیتی دارند برای خودداری از عمل طبق دستور، چرا که آن دستور علیه، نه موقعیت اخلاقی خودشان، بلکه مسئولیت‌هایشان به‌عنوان کارگزاران است. وقتی یک کارگزار عمومی به‌عنوان یک افشاکننده عمل می‌کند، این کار را بر پایه‌ی مقام انجام می‌دهد و برداشتی از نقش پیش می‌برد که او ضمنی معتقد است باید توسط نظام سیاسی به‌رسمیت شناخته شود.

برخی پژوهشگران استدلال کرده‌اند که افشاگری به‌درستی بیانی از شهروندی دموکراتیک است، که کسانی که در مقام عمومی‌اند هم به‌عنوان کارمندان کشوری و هم به‌عنوان شهروندان عمل می‌کنند و جایی که خواسته‌های این نقش‌ها با هم برخورد می‌کنند، نقش شهروند رفتاری را برمی‌انگیزد که حق کسانی که فرمان می‌دهند را نسبت به نوع انطباقی که می‌طلبند زیرسؤال می‌برد. این پرسشی تجربی را مطرح می‌کند: کسانی که افشاگری می‌کنند چگونه مسئولیت‌هایشان را درک می‌کنند؟ اگر مطالعه‌ی گلیزر و گلیزر مبنایی برای تعمیم باشد، تضاد به‌عنوان میان یک دستور و حس فرد از مسئولیت‌هایش نسبت به سازمان و رویه‌هایی که در آن‌ها کار می‌کند و در زمینه‌ی آن تعهدات و انتخاب‌های او به‌عنوان دارنده‌ی مقام قابل‌فهم‌اند، تجربه می‌شود، نه نسبت به شهروندی‌اش. این دیدگاه افشاگری را، به‌نحوی متناقض‌نما، شامل وفاداری به سازمان و/یا حرفه‌ی

فرد می‌داند: همین هم‌هویتی عمیق با مقام و غایاتش، و حس تعهد ناشی‌شده نسبت به آن و آنچه نمایندگی می‌کند، است که توضیح می‌دهد چرا اعضای دیگرگونه‌محافظه‌کار یک سازمان ممکن است دیگران در سازمانشان را افشا کنند، و چرا آن‌ها صرفاً خروج نمی‌کنند. این همچنین هزینه‌های عاطفی واقعی‌ای را که افشاکنندگان متحمل می‌شوند برجسته می‌کند، چرا که آن‌ها لزوماً هزینه‌هایی به سازمانی که با آن هم‌هویت می‌شوند تحمیل می‌کنند، و بسیار خوش‌شانس خواهند بود اگر وفاداری‌شان به‌عنوان وفاداری شناخته شود.

گلیزر و گلیزر اشاره می‌کنند که دموکراسی‌های لیبرال پس از جنگ، ظهور پدیده‌ی جدیدی از مقاومت‌کنندگان اخلاقی را دیده‌اند -کسانی که حاضرند همکاران و مافوقانشان را افشا کنند به‌خاطر تعهد قدرتمندشان به مسئولیت‌های حرفه‌ای و اصول اخلاقی‌شان، و کسانی که انتظار دارند دولت‌هایشان به ادعاهای لیبرال و دموکراتیک‌شان عمل کنند و اعمالشان را ستایش‌آمیز و مناسب بشناسند. این به‌وضوح توسلی به شهروندی دموکراتیک است. این شاهدی از فرهنگ تغییریابنده در درون دیوان‌سالاری‌ها است، و از هم‌هویتی افزایش‌یابنده با استانداردهای حرفه‌ای‌ای که توسط رویه‌های نظام سیاسی قالب‌بندی نشده‌اند. فرصت برای چنین اقدامی همچنین با سهولت دسترسی به عموم از طریق رشد و دموکراتیک‌شدن رسانه‌های جمعی تسهیل می‌شود. اما چنین مقاومتی افشاگری نیست؛ این پیوند یک اعتراض اخلاقی مستقیم با توسلی ضمنی به ارزش‌های دموکراتیک و شهروندی است. به این ترتیب، فرصت اعتراض را از موقعیت می‌گیرد، اما وظیفه‌ی اعتراض از ادعای بسیار کلی‌تری از توجیه اخلاقی و مدنی نسبت به افشاگری به‌معنای واقعی نشأت می‌گیرد. تعجب‌آور نیست که چنین مقاومت‌کنندگان اخلاقی احتمالاً محافظه‌کار نباشند! علاوه بر این، ظهور چنین کنشگرانی در خدمت عمومی شاهدی بیشتر از انحلال وفاداری‌های شخصی و نهادینه به نفع تعهداتی نسبت به اصول اخلاقی و سیاسی کلی‌تر است.

در مقایسه با خواجگان دربار، سرژانت‌ها و دیگرانی که در خانوارهای حاکمانشان جذب شده بودند، بیشتر افرادی که در نظام‌های دموکراتیک مدرن دخیل‌اند به‌طور کامل تحت سلطه‌ی فرایند سیاسی نیستند و، با نظم‌های اجتماعی پلورالیستی‌تر و طیفی از حوزه‌ها برای اقدام، معیارهای درستی در رفتار سیاسی پاره‌پاره‌تر می‌شوند، که به دیدگاه‌های متضادی درباره‌ی چگونگی عمل برای حفظ جایگاهی خوب منجر می‌شود. اگر تجزیه‌ای از ارزش وجود داشته باشد، احتمالاً

شُل‌شدنی از هنجارهای سیاسی نیز وجود خواهد داشت. این لزوماً مضر نیست. در حقیقت، به نظر می‌رسد دو فرضیه‌ی به‌همان‌اندازه معقول وجود دارد. یکی این است که تجزیه، کسانی که در ظرفیتی عمومی عمل می‌کنند را در معرض تأثیرات بیرون از سیاست قرار می‌دهد به‌شیوه‌هایی که آن‌ها را آسیب‌پذیرتر نسبت به انگیزه‌های شخصی یا پولی می‌سازد، و بدین‌سان احتمال این را افزایش می‌دهد که آن‌ها، به‌بیان بنتام، یک «قربانی‌سازی شیطانی» مرتکب شوند و به‌شکل فسادآمیز عمل کنند. به‌طور دیگر، جذب کامل افراد در درون ساختارهای بیوروکراتیک و سیاسی، که سطوح بالایی از انطباق تولید می‌کند، می‌تواند به تداوم رویه‌های شدیداً فسادآمیز منجر شود، در حالی که گشودگی نسبت به ارزش‌ها و اصول فراسازمانی می‌تواند به فرد کمک کند تا چنگ انتقادی‌ای بر وظایفی که در ظرفیت رسمی خود به انجام آن‌ها می‌پردازد به دست آورد. آنچه روشن به نظر می‌رسد این است که تجزیه و توسعه‌ی فرهنگ عمومی دموکراتیک ممکن است خواسته‌های رفتار سیاسی برای کسانی که مقام اداری رسمی دارند را تغییر دهد، و در انجام این کار، طبیعت افشاگری را نیز تغییر می‌دهد. با خواسته‌های افزایش‌یابنده برای شفافیت و پاسخگویی در همه‌ی شکل‌های مقام عمومی، و با زبانی از پاسخگویی دموکراتیک که وجود مجموعه‌ای روشن از هنجارها و استانداردهای اخلاقی‌ای را که زیربنای فرهنگ لیبرال‌دموکراتیک است ضمنی دارد، مقام عمومی به‌طور افزایشی فرض می‌شود کاملاً مدیون هنجارهای عمومی کلی است. نتیجه این است که کسانی که در برابر خواسته‌های ساخته‌شده از آن‌ها، یا درباره‌ی رفتار دیگران، اعتراض می‌کنند، این کار را با ارجاع به آن هنجارها انجام می‌دهند، نه به ادعاها و مسئولیت‌های متمایز مقام و وفاداری‌های نهادینِ خاصش.

در دولت‌های لیبرال‌دموکراتیک مدرن با نظم‌های اجتماعی پلورالیستی، تصور کارگزاران و کارمندان عمومی به‌عنوان چرخ‌دندان‌های ابزارمندِ خوب در دستگاهی به‌ناگزیر هدایت‌شده، صرفاً غیرقابل‌دفاع است. طبیعت پلورالیستی‌تر نظم اجتماعی لزوماً بر آنچه معقول است از کارگزاران عمومی خواسته شود تأثیر می‌گذارد، حتی در حالی که وفاداری‌ها و دل‌بستگی‌هایشان به نظم سیاسی را تهدید به تضعیف می‌کند. من تا اینجا بر وفاداری و دیگر فضایل در رابطه با کارگزاران عمومی تأکید کرده‌ام چرا که استدلال می‌کنم باید رویه‌ها و نهادهایی که در آن‌ها کارگزار خدمت می‌کند را درک کنیم اگر بخواهیم برداشتی کافی از آنچه کارگزار را به حرکت

می‌اندازد داشته باشیم، و چرا که سعی می‌کنیم ویژگی‌هایی از شخصیت و رفتار را که عمیق‌اند به دست آوریم. البته، تعهدات کسانی که در مقام‌اند لزوماً عمیق نیستند، چرا که فضایل، به طبیعتشان، می‌توانند به درجات بیشتر یا کمتری حاضر باشند؛ همچنین انکار نمی‌کنم که، در هر لحظه‌ی معینی، یک کارگزار عمومی فردی می‌تواند از چنین تعهداتی روی برگرداند. فشارهای مقام عمومی قابل‌توجه‌اند، گزینه‌های جایگزین در جهان مدرن به‌طور افزایشی گسترده‌تر و جذاب‌تر می‌شوند، و وفاداری‌ای که مردم نشان می‌دهند اغلب به‌خوبی در دولت‌های دموکراتیک پاداش نمی‌گیرد، به‌خصوص چون کارگزاران عمومی اغلب به‌عنوان نخبه‌ای دور از دسترس مورد رنجش‌اند. پس فشارهای متقاطع می‌توانند قابل‌توجه باشند. اما باید اقداماتی از جانب کارگزاران عمومی را که سازگار با مقامشان‌اند، از آن‌هایی که شامل، به درجات مختلف، رد کردن آن مقام و استانداردها و انتظارات ضمنی سیاست‌اند، متمایز کنیم. در حالت نخست، با ابعادی از وفاداری و فضایل مرتبط با مقام دل‌مشغول‌ایم؛ در حالت دوم، با افرادی سروکار داریم که به رویه‌ها و خواسته‌های خدمت سیاسی پشت می‌کنند. چنین تغییراتی در وفاداری از نظر شکل، وجودی‌تر است هرچه گزینه‌ها کمتر و حوزه‌هایشان جداتر (و متضادتر) باشند؛ آن‌ها عادی‌تر می‌شوند جایی که حوزه‌ها متقاطع و گزینه‌ها متعدد باشند. اینکه مردم می‌توانند شیوه‌ای از زندگی و فضایل مرتبط با آن را کنار بگذارند به این معنا نیست که با نقش‌هایی سطحی سروکار داریم که می‌توانند به‌میل تجارت شوند، نه با فضایل مرتبط با رویه‌های پیچیده. قماری اخلاقی وجود دارد، و اقبال اخلاقی وزن قابل‌توجهی در تعیین اینکه آیا تصمیم توجیه‌پذیری به دست می‌آورد یا نه دارد، اما همه‌ی چنین انتخاب‌هایی لزوماً سطحی نیستند (اگرچه برای برخی شاید چنین باشند). با این حال، دل‌مشغولی اصلی من در اینجا با کسانی بوده که روی برنمی‌گردانند بلکه مقامشان را به‌عنوان پایه‌ای برای زیرسؤال‌بردن رفتار دیگران در درون سیاست به کار می‌برند.

وفاداری، فرمان‌برداری بی‌قیدوشرط نمی‌طلبد. فاصله‌ی میان آنچه مقام نمایندگی می‌کند و غایاتی که در خدمتشان است، و آنچه از زیردست خواسته یا الزام می‌شود، این پتانسیل را در بر دارد که وفاداری فرد با زیرسؤال‌بردن دستور، یا با افشاگری منبع دستور، اعمال شود. اما توجیهی که اسمیت در مثال پیشین می‌دهد، توجیهی درونی به رویه‌های سیاست و مقام سیاسی است، توجیهی

به اعتبار مسئولیت‌های مقام و غایاتی که مقام در خدمت آن‌هاست. هر چنین توجیهی می‌تواند کم‌وبیش مورد مناقشه باشد. مقاومت در برابر دستورات فسادآمیز در نظمی پایدار، قاعده‌محور، و قانون‌اساسی در پایان کم‌مناقشه‌تر طیف قرار دارد؛ انجام این کار جایی که قواعد نامشخص‌اند و استانداردهای رفتار اساساً توسط عضویت گروهی و وفاداری‌های حزبی تعیین می‌شوند، در طرف دیگر قرار دارد. اما اقدامات کسانی که دیگران را افشا می‌کنند، نه بر پایه‌ی استانداردهای بیرونی‌ای که بر اعمال مقام تحمیل شده‌اند، بلکه بر اساس استانداردهای درونی به مقام و به رویه‌ی سیاست قابل‌فهم‌اند.

با این حال، موارد بسیار دیگری وجود دارد که در آن‌ها مقاومت در برابر دستورات، یا زیرسؤال‌بردن دستورات، توسط چیزی غیر از استانداردهای درونی برانگیخته می‌شود -مواردی که وفاداری و تعهد به مقام در رویه و فعالیت خدمت عمومی توسط استانداردهای مستقل پایمال می‌شوند. گروه مقاومت‌کنندگان اخلاقی که پیش‌تر شناسایی کردم، استانداردی بیرونی نسبت به نقشی که اشغال می‌کنند را به‌عنوان معیار مناسبی برای ارزیابی منطقی‌بودن خواسته‌های ساخته‌شده در درون آن نقش می‌گیرند. این استانداردهای بیرونی ممکن است طبیعتی حرفه‌ای داشته باشند، یا تعهداتی شخصی، ایدئولوژیک، سیاسی، یا اخلاقی باشند؛ اما وقتی بر اساس چنین تعهداتی عمل می‌کنند، آن‌ها از وفاداری به مقامشان عمل نمی‌کنند، و اساساً ادعاهای مقام را به نفع مجموعه‌ی جایگزینی از استانداردها رد می‌کنند. کسانی که چنین اقدامی را تأیید می‌کنند باید در نظر بگیرند که چقدر معقول است انتظار همگرایی بر چنین استانداردهایی را داشته باشیم و هاله‌ی مشروعیت برای چنین اقداماتی چقدر استوار است. آیا آن‌ها نشان‌دهنده‌ی یک توافق جمعی‌اند، یا تهدید می‌کنند که مجموعه‌ای از ادعاهای رقیب و متضاد درباره‌ی استانداردهای اخلاقی را به نظم حکمرانی سیاسی وارد کنند که، در حقیقت، نظمی که سیاست سعی دارد تحمیل کند را تضعیف یا چالش می‌کند؟ کسانی که از چنین مقاومت اخلاقی پشتیبانی می‌کنند، به‌طور کلی، نسبت به جهان‌شمولی ارزش‌های اخلاقی‌ای که به آن‌ها متوسل می‌شوند مطمئن‌اند. کسانی که نسبت به آن مشکوک‌اند انکار نمی‌کنند که ممکن است مواردی وجود داشته باشد که اصول اخلاقی باید بر وفاداری‌های سیاسی و نهادینه اولویت داشته باشند، و باید این کار را به‌شیوه‌هایی انجام دهند که نه صرفاً به انصراف فرد، بلکه به تلاشی برای زیرسؤال‌بردن جنبه‌ای از نظام سیاسی منجر

می‌شود، اما آن‌ها تمایل دارند آگاه‌تر باشند از این میزان که نظم سیاسی پیش‌شرطی برای توسعه‌ی استانداردهای معینی است. آن‌ها همچنین آگاه‌اند که توسلی به عموم از سکوی به‌ادعا اخلاقی، اساساً ادعایی سیاسی است. کسانی که دل‌مشغول وفاداری کسانی در خدمت عمومی‌اند نیز دل‌مشغول این خواهند بود که ابزارها و رویه‌های توسعه‌یافته برای اداره‌ی نظم سیاسی خودشان طعمه‌ی تضادهای اخلاقی و ایدئولوژیک‌ای نشوند که خود نظم ابتدا برای حل‌کردنشان برای جامعه‌ی گسترده‌تر طراحی شده بود.

در ظرفیتشان به‌عنوان زیردستان و خدمتگزاران وفادار چنین دولتی، پرسش‌هایی درباره‌ی اینکه آیا دستوراتی که دارندگان مقام دریافت می‌کنند و رفتاری که مشاهده می‌کنند با وظایفی که مقامشان در درون دولت در خدمت آن‌هاست همخوانی دارند به‌طور طبیعی پرسیده می‌شوند، حتی اگر به‌طور همزمان دردناک باشند. آن‌ها این‌گونه‌اند چرا که پاسخ‌ها بدیهی نیستند بلکه درکی پیچیده از، و هم‌هویتی‌ای با، مقام فرد و نظمی که بخشی از آن است را می‌طلبند، و قضاوتی درباره‌ی اینکه فرد چگونه باید عمل کند که عمق این هم‌هویتی و وفاداری‌های فرد را می‌سنجد. افشاگری نمونه‌ی برجسته‌ای از دشواری تشخیص پیشاپیش این است که چگونه کسی در خدمت عمومی باید عمل کند، و همچنین نشان‌دهنده‌ی اهمیت درکی عمیقاً زمینه‌مند از وظایف مدیون در مقام است. اعتراض اخلاقی بخشی از الگوی گسترده‌تری از رفتار است که می‌کوشد مقام عمومی را مستقیماً پاسخگو به گفتمانی عمومی فرضی سازد. آن فرایند، چنان‌که پیشنهاد کرده‌ام، اغلب بخشی از پروژه‌ای کلی‌تر از برپایی کنترل سیاسی عوامانه بر دولت است، اما این پروژه‌ای است که به‌طور بالقوه مخرب بسیاری از چیزهایی است که برای مقام عمومی اساسی‌اند.

پرسش بعدی‌ای که باید بدان پرداخته شود این است که آیا کسانی که تحت اقتدار سیاسی‌اند، که فاقد وفاداری‌های نهادین کسانی در مقام‌اند، با این حال می‌توانند اعمال آن را عادلانه و معقول تشخیص دهند. این وظیفه‌ای است که اکنون به آن می‌پردازم.

فصل هشتم

مقاومت و اعتراض

در ژانویه ۱۹۶۳، در آستانه جلسه‌ای با اعضای ارشد کنفرانس رهبری مسیحی جنوب (SCLC)، وایت تی واکر سندی کمتر از ده صفحه تهیه کرد که به آن «پروژه C» می‌گفتند. حرف C مخفف «رویارویی» بود. این سند تعدادی از فروشگاه‌های مرکز شهر بیرمینگام در ایالت آلاباما را هدف قرار می‌داد، و در صورت شکست، ساختمان‌های دولت فدرال و در مرحله بعد گروهی از فروشگاه‌های تنوعی در حومه شهر را. این برنامه چهار مرحله داشت: تحصن‌های کوچک برای جلب توجه به جداسازی نژادی در بیرمینگام، همراه با تجمعات شبانه؛ تحریم مشاغل مرکز شهر همزمان با تظاهرات گسترده‌تر؛ پیاده‌روی‌های اعتراضی برای تقویت تحریم و پر کردن زندان‌ها؛ و در نهایت، درخواست کمک از افراد بیرونی. هدف این بود که «شهر را تحت فشار ترکیبی تبلیغات، تحریم اقتصادی، و بار زندان‌های لبریز از پا دربیاورند.»

این برنامه در جلسه‌ای محرمانه از SCLC که به ریاست دکتر مارتین لوتر کینگ جونیور در دورچستر برگزار شد ارائه شد. یازده مرد حاضر در جلسه آن را بدون هیچ تغییری پذیرفتند و پس از سه ماه تأخیر، در سوم آوریل به اجرا گذاشته شد. در دوازدهم آوریل، پس از آغازی ناامیدکننده برای کمپین، کینگ زندانی شد. همان روزی که زندانی شد، جیمز بِوِل به شهر رسید تا از اعتراضات حمایت کند و کارگاه‌هایی درباره اعتراض غیرخشونت‌آمیز برگزار کند که مخاطبانش به‌تدریج جوان‌تر و پرشمارتر می‌شدند. در پی این تحول، کینگ موافقت کرد که بِوِل بتواند راهپیمایی دانش‌آموزان دبیرستانی را در دوم مه سازماندهی کند. بِوِل و واکر نام آن را «روز D» گذاشتند. در پایان آن روز، حدود ۶۰۰ کودک در زندان بودند. روز بعد، دانش‌آموزان بیشتری راهپیمایی کردند و با توپ‌های آب و سگ‌های حمله‌ای روبرو شدند. در چهارم مه، پلیس برخی از کلیساهای محلی که دانش‌آموزان در آن جمع شده بودند را محاصره کرد و جمعیت

فزاینده‌ای از ناظران عصبانی که آموزش خشونت‌پرهیزی ندیده بودند «شروع به سازماندهی اسلحه و چاقو و آجرهایشان کردند.» بِوِل از خط پلیس گذشت، بلندگویی را برداشت و به جمعیت خطاب کرد:

«بلندگو را برداشتم و گفتم: 'خب، الان از خیابان‌ها برید، ما قرار نیست خشونت داشته باشیم. اگر نمی‌خواهید به مردم احترام بگذارید در این جنبش نخواهید بود.' فکر می‌کنم برایشان عجیب بود: من کنار پلیس ایستاده بودم و از طریق بلندگو دستور می‌دادم و همه فرمانم را اطاعت می‌کردند. مثل این بود که، وای. اما آنچه در خطر بود احتمال شورش بود. در جنبش، وقتی شورشی شکل می‌گیرد، باید متوقف شوی، و چهار، پنج روز طول می‌کشد تا دوباره خودت را بازسازی کنی. می‌خواستم از چنین وضعیتی اجتناب کنم.»

اقدام بِوِل بدون تردید نمونه‌ای از رهبری سیاسی سنجیده بود. برای بسیاری، آنچه بیشتر از هر چیز توجه را جلب می‌کند این است که این واقعه تعهد جنبش به خشونت‌پرهیزی را نشان می‌دهد. بارها و بارها در جنبش حقوق مدنی در ایالات متحده، رهبران سیاه‌پوست درجه‌ای شگفت‌انگیز از خویشتنداری را در میان هوادارانشان به وجود آوردند. علی‌رغم آدم‌کُشی‌ها؛ قتل‌های خونسردانه فعالان؛ و خشونت، ارعاب، و ترور علیه مردم عادی سیاه‌پوست، جنبش تا اواخر دهه ۱۹۶۰ عمدتاً بر موضع نافرمانی مدنی غیرخشونت‌آمیز خود پایدار ماند. ظهور جنبش قدرت سیاهان، پلنگان سیاه، و آمادگی‌شان برای مقاومت مسلحانه، تنها از این جهت شگفت‌انگیز است که چقدر دیر اتفاق افتاد — «نقطه‌ای وجود دارد که در آن احتیاط می‌تواند به ترس تبدیل شود.»

هرچند دخالت بِوِل در میان جمعیت با تعهدش به خشونت‌پرهیزی پیوند دارد، آشکار است که این تعهد تاکتیکی بود. یک شورش حمایت جامعه میانه‌رو سیاه‌پوست و سفیدپوستان همدل از جنبش را کاهش می‌داد، به وحشیگری بول کانر مشروعیت می‌بخشید، تبلیغات منفی گسترده‌ای به بار می‌آورد، و بی‌میلی راهپیمایان برای به خطر انداختن خود در مواجهه و زندانی شدن را بیشتر می‌کرد. برای بسیاری از کسانی که در بحث‌های قبل از دوم مه شرکت داشتند، مسئله‌ای متفاوت از مسئولیت سیاسی مطرح شد؛ مسئله استفاده از دانش‌آموزان، برخی به‌همان‌سن شش سال، در راهپیمایی‌های شهری. ظاهراً بِوِل با این استدلال برنده شد که اگر کودکان آن‌قدر بزرگ هستند که

عضو کلیسا باشند و گویا در قبال روح جاودانشان مسئولیت داشته باشند، پس آن‌قدر هم بزرگ هستند که به نام جداسازی‌زدایی دستگیر شوند.

از هر زاویه‌ای به این تصمیم نگاه کنیم، روشن است که با قضاوت‌های سیاسی‌ای روبرو هستیم که وجوه مشترکی با قضاوت‌های سیاستمدارانی دارند که اقدامات دیگران را هدایت می‌کنند و آن‌ها را در معرض خطر قرار می‌دهند. جنبش حقوق مدنی مستلزم تصمیم‌گیری روشن، استراتژی بلندمدت، و طیفی از قضاوت‌های تاکتیکی بود. رهبری‌اش پیچیده بود و چندین سازمان با مسیرهای متفاوت و دستورکارهای مختلف در آن دخیل بودند. بیشتر اوقات رهبرانی بودند که کمپین‌ها را برنامه‌ریزی می‌کردند، حمایت بسیج می‌کردند، و خطر می‌پذیرفتند. کمپین‌های ثبت‌نام و مبارزه با جداسازی نژادی باعث می‌شد کارگران سیاه‌پوست شغل و گاهی خانه‌هایشان را از دست بدهند؛ مردم ارعاب، تف، حمله، و در برخی موارد کتک‌کاری تا حد مرگ، تیراندازی، یا بمب‌گذاری می‌شدند. برخی از این افراد اعضای برجسته جنبش بودند، مثل مِدگار اِوانز، جاناتان دنیلز، ویولا لیوزو، جیم ریب، و بعدها خود کینگ؛ اما بسیاری از آن‌ها مردمی عادی و کارگر بودند با تجربه سیاسی اندک. برخی از کسانی که بیشتر از همه از عهده‌اش برنمی‌آمدند دانشجویان سفیدپوست دانشگاه‌های شمال بودند که از روی آرمان‌گرایی جوانانه و کنجکاوی به جنبش پیوسته بودند و دریافتند که در کشوری کاملاً متفاوت هستند. باب زلنر، فعال کمیته هماهنگ دانشجویی غیرخشونت‌آمیز (SNCC) که تازه برای کار در پردیس‌های دانشگاهی سفیدپوست به جنوب آمده بود، کمی پس از قتل هربرت لی در مک‌کامب ظاهر شد و به جمعیتی از معترضان عمدتاً سیاه‌پوست بیرون از شهرداری پیوست. چند ساعت بعد، پس از اینکه به‌زحمت از کتک خوردن تا حد مرگ جان سالم به در برده بود و توانسته بود کره چشمش را که یکی از اعضای دار و دسته محلی درآورده بود دوباره جا بزند، در زندان خود را یافت. او خوش‌شانس بود. میکی شورنر و اندرو گودمن، و همکار سیاه‌پوستشان جیمز چِینی، نبودند. بسیاری دیگر هم نبودند.

خشونتی که فعالان در معرضش بودند، و که خشونت‌پرهیزی‌شان تاکتیکاً طراحی شده بود تا آن را به حداقل برساند، برای درک ما از جنبش اساسی است. وقتی فرد شاتلورث از رئیس‌جمهور جان کندی پرسید چرا چهار دختر کوچک در زیرزمین کلیسای باپتیست خیابان شانزدهم در بیرمینگام با بمب کشته شدند، کندی ظاهراً پاسخ داد که «هرچند اسف‌بار است، اما در هر جنگی،

برخی باید بمیرند.» بسیاری در جنبش این را آشکارا می‌دیدند. در لاوندز کانتی، آلاباما، در ۱۹۶۵، یک کشیش کاتولیک رومی سفیدپوست، ریچارد موریسرو، و یک دانشجوی الهیات اپیسکوپال سفیدپوست، جاناتان دنیلز، توسط یک معاون پاره‌وقت کلانتر، بیرون از یک مغازه نوشابه‌فروشی، پس از اینکه همراه با دو فعال زن سیاه‌پوست، جویس بیلی و روبی سیلز، از پلیس آزاد شده بودند، مورد تیراندازی قرار گرفتند. دنیلز کشته شد.

«او اولین کسی نبود که می‌دیدم می‌میرد. کسانی را دیده بودم که خیلی به من نزدیک‌تر بودند بمیرند. مطمئناً می‌دانستم که به هیچ وجه نمی‌تواند کارم را متوقف یا کُند کند. پس از مرگش عمیقاً متأسف بودم، اما تنها از این‌که همین‌یکی باید می‌رفت. بعد مجبور شدم تحلیلش کنم: یک نفر باید می‌رفت، و متأسفانه او بود. این یکی از آن چیزهایی بود که به ما در ستاد آلاباما در SNCC این‌قدر تأثیر گذاشت که موضع ما درست بود، که آوردن کارگران سفیدپوست در واقع فراخواندن مرگشان بود.»

اگر جنبش حقوق مدنی را درگیر جنگ ببینیم، معیارهای بحثی که معمولاً بر جنبش‌های اعتراضی اعمال می‌شوند دیگر چندان منطقی نیستند. کسانی که این جنبش‌ها را برمی‌انگیزند و رهبری می‌کنند را نمی‌توان قضاوت کرد که کاملاً در چارچوب استقراریافته‌ای از حقوق و مسئولیت‌های سیاسی و قانونی عمل می‌کنند و در قبال انتخاب‌ها و تصمیماتشان در آن چارچوب پاسخگو هستند؛ درست همان‌طور که یک طرف جنگ را نمی‌توان کاملاً پاسخگو در چارچوب قانونی و سیاسی حریفشان دانست.

حتی اگر استعاره جنگ افراطی باشد، بدیهی است که با مردمی روبرو هستیم که به شیوه‌هایی عمل می‌کنند که سؤالات جدی‌ای درباره مشروعیت دولت مطرح می‌کند، که آن‌ها را خارج از قانون قرار می‌دهد و به کسانی که جنبش را هدایت می‌کنند مسئولیتی ویژه نسبت به کسانی که از رهبری‌شان پیروی می‌کنند و ممکن است در نتیجه آسیب ببینند می‌بخشد. نمی‌توانیم این مسائل را با ارجاع به حقوق و مسئولیت‌های شهروندان حل کنیم، چون این معترضان تا حدی خارج از آن چارچوب ایستاده‌اند. با ایستادن خارج از آن، مسئولیت‌های ویژه‌ای بر عهده می‌گیرند: آن‌ها نه صرفاً به‌عنوان تابعان زیر قانون، بلکه به‌حق به‌عنوان رهبران و قانونگذاران عمل می‌کنند. این

نقش سؤالات بیشتری درباره مسئولیت گسترده‌تر آن‌ها نسبت به کسانی که تحت تأثیر قرار گرفته یا با کمپین‌شان شناسایی شده یا نشانه آن هستند می‌افزاید (مثلاً ادی مِی کالینز، کَرول رابرتسون، سینتیا وِسلی، و دِنایس مک‌نیر، قربانیان بمب‌گذاری کلیسای بابتیست؛ هربرت لی، ویلیام مور، جیمی لی جکسون، و بسیاری دیگر که در تلاش‌های اعتراضی کشته شدند). در اوج تحریم اتوبوس مونتگومری، ای. دی. نیکسون به رهبران کلیسای مونتگومری حمله کرد که به دلیل وجود عکاسان مطبوعاتی در جلسه، از شرکت در آن سر باز زدند:

«یک نفر در این ماجرا باید ایمان بیاورد. فقط از شما خجالت می‌کشم. شما گفتید که خدا شما را فراخوانده تا مردم را رهبری کنید و حالا ترسیده‌اید و از پا درآمده‌اید چون آن مرد به شما گفته که روزنامه‌نگاران اینجا خواهند بود و ممکن است عکس‌هایتان در روزنامه بیاید. یک نفر باید در این ماجرا آسیب ببیند و اگر شما کشیشان رهبر نیستید، باید دعا کنیم خدا رهبران بیشتری برایمان بفرستد.»

جنبش حقوق مدنی یکی از موارد بسیاری از این‌گونه اقدامات سیاسی است، هرچند همان جنبشی است که الهام‌بخش بخش بزرگی از ادبیات نافرمانی مدنی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بود. متأسفانه، آن ادبیات تمایل دارد جنبش را به‌اشتباه معرفی کند، درحالی‌که بهتر است آن را بخشی از مجموعه بسیار بزرگ‌تری از جنبش‌های مردمی اعتراض، مقاومت، و رویارویی در برابر دولت و سیاست‌هایش در دویست سال گذشته بدانیم. می‌توانیم از سیدنی تَرو پیروی کنیم و این جنبش‌ها را دارای چهار ویژگی مشترک بدانیم: چالش‌های «جدلی» جمعی (یعنی استفاده از اقدام مستقیم برهم‌زننده) بر اساس

اهداف و تعهدات ارزشی مشترک و همبستگی‌های اجتماعی و هویت‌های جمعی در تعامل مستمر با نخبگان، مخالفان، و مقامات.

جنبش‌های اعتراضی باید از فعالیت مدنی عادی متمایز شوند. در اکثر دموکراسی‌های غربی، اکثریت مردم عادی ارتباط نسبتاً اندکی با نظام سیاسی رسمی دارند: ممکن است در انتخابات رأی دهند، عضو هیئت منصفه باشند، عضو یا حامی احزاب سیاسی باشند، یا با عرض‌حال‌ها یا لابی‌گری در موضوعات معینی ارتباط داشته باشند. برخی نظریه‌پردازان سیاسی اشکال فعال‌تری از مشارکت و فضیلت مدنی را الزامی می‌دانند اما کمتر کسی مثال‌های فراوانی از این در

دولت‌های غربی می‌بیند. به‌جای سطح بالایی از مشارکت شهروندان، سطحی عمدتاً پایین وجود دارد که با دوره‌های فعالیت سیاسی قطع می‌شود — بخش قابل‌توجهی از این فعالیت‌ها، سیاست جدلی یا غیرعادی است، نه اشکال استانداردتر مشارکت. یعنی، این دوره‌های فعال منعکس‌کننده مشارکت روتین در نظام‌های استقراریافته برای انتقال منافع و اهداف به نظام سیاسی نیستند بلکه مستلزم به چالش کشیدن نظام سیاسی در برخی جنبه‌های فعالیتش و خروج از مسیرهای رسمی دسترسی سیاسی هستند. روش‌های مشخصه اعتراض، تظاهرات، نافرمانی، و مقاومت هستند. این فعالیت اغلب بر پایه ارزشی مستحکم است: برای حقوق زنان و رفتار برابر با اقلیت‌ها؛ علیه توسعه سلاح‌های هسته‌ای، و دو دهه بعد علیه استقرار تسلیحات هسته‌ای تاکتیکی در خاک اروپا؛ علیه رشد صنعت انرژی هسته‌ای؛ علیه آزمایش روی حیوانات؛ برای یا علیه سقط جنین؛ علیه فعالیت‌هایی که به محیط زیست آسیب می‌زنند؛ علیه نهادهای سرمایه‌داری جهانی؛ و غیره. مطمئن نیستن می‌توان بود که گستره چنین فعالیت‌هایی در دوره پس از جنگ جهانی دوم افزایش یافته، هرچند شواهد موجود نشان می‌دهد که چنین بوده است. توسعه مفهوم جنبش‌های اجتماعی نوین همراه با ادبیات رو به گسترش، شاهدی است بر درک دانشمندان علوم سیاسی از اینکه با چیزی نو روبرو هستند، هرچند وسوسه شناسایی چیزی نو می‌تواند نسبتاً فریبنده باشد. مطمئناً عناصری در این سازمان‌ها وجود دارند که به‌نظر جدید می‌رسند — توانایی‌شان در بهره‌گیری از فناوری‌های نو، مشارکت گسترده طبقه متوسط، جوانی نسبی‌شان، و سازمان‌دهی نسبتاً غیرسلسله‌مراتبی‌شان — اما فعالیت‌هایشان مشابه جنبش‌های سیاسی و کارگری دوره بین دو جنگ و پیش از آن باقی می‌ماند. در سراسر طیف، این گروه‌ها خارج از نظام سیاسی ایستاده‌اند و کوشیده‌اند فعالیت دولت یا حمایتش از سازمان‌ها و منافع دیگر در جامعه را به چالش بکشند. علاوه بر این، چالش‌هایشان اغلب بر این باور استوار بوده که تعهداتشان رابطه‌ای برد-باخت با دولت دارد. جنبش‌های کارگری که ناسازگاری اساسی بین منافع کارگران و منافع نظام سرمایه‌داری می‌بینند چنین دیدگاهی دارند، همان‌طور که جنبش‌هایی که خواستار سیاست زیست‌محیطی کاملاً متفاوت، یا رد مسابقه تسلیحاتی هسته‌ای، یا به رسمیت شناختن برابری کامل برای زنان و/یا اقلیت‌ها هستند. رویارویی و مقاومت توسط این باور برانگیخته می‌شوند که دولت تنها می‌تواند از یک سیاست حمایت کند و از سیاست اشتباه حمایت می‌کند، و توسط این حس

همراه که مسائل مورد نظر به قلب مسئولیت‌های دولت نسبت به شهروندانش مربوط می‌شوند. سمت گرفتن دولت با منافع سرمایه، انکار مسئولیت‌های بنیادینش نسبت به رفاه مردم عادی است؛ متعهد شدنش به مسابقه تسلیحاتی هسته‌ای، قرار دادن شهروندانی را که برای دفاع از آن‌ها تأسیس شده در معرض خطر است؛ اتخاذ سیاست عدم مداخله در تبعیض علیه زنان یا گروه‌های اقلیت، تأیید پدرسالاری، شدت بخشیدن به بی‌عدالتی تاریخی، و شکست در تضمین رفتار برابر واقعی برای تمام شهروندان است؛ و اتخاذ نگرش رها کردن به حال خود نسبت به محیط زیست، قربانی کردن منافع نسل‌های بعدی است. در هر مورد، دولت بیشتر به نفع برخی منافع عمل می‌کند تا دیگران، و (از دیدگاه کسانی که به آن حمله می‌کنند) مسئولیت‌های بنیادینش نسبت به شهروندانش به‌عنوان یک کل را به رسمیت نمی‌شناسد یا به گروه‌های معینی که جایگاهشان در نتیجه تحقیر یا تنزل یافته توجه و احترام برابر نمی‌دهد. در چنین مواردی، پرونده علیه دولت همیشه تا حدی اخلاقی و مبتنی بر اصول است، حتی اگر عناصری از منافع طبقاتی یا گروهی هم وجود داشته باشد، و مردم در چنین موقعیت‌هایی به خیابان می‌ریزند تا مسئله را به‌شکلی بسیار قابل‌رؤیت مطرح کنند و دولت را به پاسخ دادن به مسائل اخلاقی وادار کنند، نه اینکه بخواهند قدرت دولت را از طریق اقدام پوپولیستی سرنگون کنند.

اقدام سیاسی از این شکل، هرچند (در دموکراسی‌های لیبرال غربی) به‌ندرت آشکارا انقلابی است، اغلب مستلزم رویارویی با پلیس، قانون، و مقامات مستقر است. از منظر سیاست «عادی»، موردی است از شهروندانی که بد رفتار می‌کنند. چنین رفتاری مسئول اکثریت مصرف سالانه گاز اشک‌آور اکثر دولت‌های غربی است، و باعث شده تجهیزات پلیس‌ضدشورش و روش‌های نظارتی پیچیده‌تری برای نیروهای پلیس‌شان توسعه یابد. برای کسانی که در دولت هستند، تهدید علیه نظم و قانون، و افراد و اموال، اِعمال اقتدار کامل قانون را توجیه می‌کند، هرچند اغلب آگاهی وجود دارد که انجام این کار می‌تواند رویارویی را تشدید کند، نه‌کمتر با انکار جدیت مسائلی که اعتراض را برمی‌انگیزند. علاوه بر این، با توجه به ماهیت تعهدشان به آرمانشان، کسانی که اعتراض می‌کنند اغلب سازش‌ناپذیرند. اعتقادشان به اصول در میان و ماهیت غیرقابل‌مذاکره‌شان به این معناست که برای آن‌ها دشوار است ببینند چگونه می‌توان به سازشی رسید — دیدگاهی که ناگزیر در میان کسانی که قدرت دارند هم مشترک است. همراه با هیوم، می‌توانیم بی‌قیاسی

اختلافات برانگیخته‌شده توسط «احزاب اصولی» و غیرت همراه آن را که با آن درگیر می‌شوند تشخیص دهیم؛ با برک، می‌توانیم ببینیم که وقتی با چنین احزابی روبرو است دولت ممکن است به هر قیمتی برای حفظ حکمرانی‌اش انتخاب کند: «پادشاهان از روی سیاست وقتی مردان از روی اصول شورشی می‌شوند، خودکامه خواهند شد.» یک حفاظ در دولت‌های لیبرال-دموکراتیک این است که خودکامگی در میان یا بلندمدت (یا زودتر بسته به تقویم انتخاباتی) گزینه جذابی نیست، که به این معناست که باید بکوشند این قلمرو دشوار فراتر از سیاست عادی را رهگشایی کنند. چالش برای نظریه سیاسی شناسایی ماهیت متمایز و ساختار هنجاری این نوع رفتار سیاسی است.

ادبیات مقاومت در جوامع لیبرال دموکراتیک عمدتاً بر نافرمانی مدنی متمرکز است. با مواردی سروکار دارد که در آن‌ها افراد به دلیل قدرت باورهایشان یا به این دلیل که معتقدند دولت از مرزهایش تجاوز کرده یا در تضمین مشاوره کافی یا حمایت کافی برای گروه‌ها یا جوامع درون دولت شکست خورده است، قانون را زیر پا می‌گذارند یا به‌نوعی به اقتدار اعتراض می‌کنند. در این دیدگاه، نافرمانی مدنی نه به این دلیل است که اقتدار مدنی را به‌عنوان چنین رد می‌کنیم، بلکه به این دلیل که تضادی بین آنچه دولت از ما می‌خواهد و آنچه معتقدیم دولت حق دارد از ما بخواهد تشخیص می‌دهیم. علاوه بر این، اکثر ادبیات تأکید می‌کند که یکی از ویژگی‌های متمایز نافرمانی مدنی، پذیرش حق قانونی دولت برای مجازات شرکت‌کنندگان به خاطر نقض قانون، و رفتار عمدتاً غیرخشونت‌آمیزشان در نقض قانون است. تحصن، زنجیر کردن خود به نرده‌های ساختمان‌های عمومی، یا درگیر شدن در اقداماتی که نظم عمومی را بر هم می‌زنند لزوماً ارتباط مستقیمی با مسائلی که معترضان برای آن‌ها می‌جنگند ندارند (مثل حق رأی برای زنان، حق رأی برای اقلیت‌های قومی، اعتراضات ضدهسته‌ای، تظاهرات ضد جنگ، و غیره)؛ هدفشان جلب توجه به آرمانشان است. این روایت‌ها دولت لیبرال دموکراتیک را متمایز در تساهلش نسبت به این اقدامات می‌بینند، که بستگی دارد به توانایی‌اش در تمایز گذاشتن بین حمله به اقتدارش و حمله به اعتبار یک قانون یا سیاست خاص، و دیدن اینکه شیوه‌های عمومی زیر سؤال بردن مورد دوم وجود دارند که معادل اولی نیستند.

ادبیات نافرمانی مدنی به‌ندرت با مقاومت به‌معنای گسترده‌تر سروکار دارد. در واقع، هدفش عمدتاً جدا کردن نافرمانی مدنی از انواع مقاومتی است که اقتدار دولت را به‌شکل گسترده‌تری انکار

می‌کنند و خواستار تغییر نه فقط در یک حوزه خاص از قانون بلکه در نظم بنیادین دولت هستند. اما حتی کسانی که از مفهوم نافرمانی مدنی دفاع می‌کنند اذعان می‌کنند که برخی موارد مرزی هستند. در بریتانیا، جنبش آزادی حیوانات شاخه‌های متعددی دارد، برخی لابی می‌کنند، برخی نافرمانی مدنی می‌کنند، و برخی به تروریسم متوسل می‌شوند. این فعالان اخیر آشکارا معتقدند که حق و وظیفه دارند آزمایش و کشتن موجودات دارای احساس با حمایت دولت را به چالش بکشند. درست همان‌طور که کشتار منظم گروه‌های قومی را نشانه بی‌مشروعیتی کلی دولت می‌دانیم، ممکن است برخی از اعضای این گروه‌ها به دلایل مشابه خود را در جنگ با دولت بدانند، نه فقط با موضعش درباره یک مسئله سیاسی واحد. دیگر جنبش‌های اجتماعی که جهت‌گیری ارزشی‌شان برای سازش باز نیست ممکن است دیدگاه مشابهی داشته باشند. در انجام این کار، ادبیات متفق‌القول است که دیگر نمی‌توان آن‌ها را درگیر نافرمانی مدنی دانست.

اما کشیدن خط بین نافرمانی مدنی و مقاومت گسترده‌تر آسان نیست. بسیاری از تعاریف، مثلاً، اصرار دارند که «درگیر شدن در اقدامات خشن احتمالاً مجروح کننده یا آسیب‌رسان با نافرمانی مدنی به‌عنوان شیوه خطاب ناسازگار است.» دیگران به تقدس حقوق شخصی یا مالکیتی متوسل می‌شوند. به همین ترتیب، معیار وجدانی بودن، که شرکت‌کنندگان باید آشکارا این کار را بکنند و مسئولیت اقداماتشان را بپذیرند، یکی از ویژگی‌های اغلب مرتبط با این نافرمانی را می‌رساند. تصریح هم این‌گونه است که اقدام باید عمدی، هدف‌محور، سنجیده در وسایلش باشد، و باید در پی برانگیختن آگاهی و بحث عمومی گسترده‌تر درباره یک موضوع خاص، در محدوده دولت باشد. این شرایط تاکتیکاً به یک نظم قانونی پاسخ می‌دهند: آشکار شورش نیست، و نباید با شیوع بی‌نظمی‌های توده‌ای و امتناع سیاسی اشتباه گرفته شود؛ آتش‌سوزی و غارت نیست. این اساساً شکلی از مبارزه تاکتیکی در چارچوب دولتی است که اساساً عادلانه می‌دانیمش. پیامد این محدودیت‌ها، با این حال، صرفاً جلب توجه به تنگی دامنه‌ای است که برای نافرمانی مدنی تعریف شده، و باید ما را به نسبت نادر بودنش به‌عنوان شکلی از اقدام و اعتراض سیاسی در مقایسه با اشکال جدلی‌تر اقدام سیاسی هوشیار کند.

نظریه سیاسی دموکراسی لیبرال عمدتاً از موضعی عمل می‌کند که نقش دولت را در تضمین حمایت از حقوق بنیادین معین و برآوردن ادعاهای پایه‌ای برای شهروندان مفروض می‌گیرد. این

نقش با تعهد اخلاقی شهروندان به اطاعت از قانون تکمیل می‌شود. نافرمانی مدنی تنها جایی دارد که دولت ممکن است از طریق تصمیمات اکثریت، تصادف، یا قضاوت ضعیف به شیوه‌هایی عمل کند که، از دیدگاه برخی شهروندانش، آن حقوق و ادعاهای بنیادین را به‌اندازه کافی محترم نمی‌شمارد. نظریه نافرمانی مدنی تعهدی را از سوی دولت به حمایت از این حقوق پیش‌فرض می‌گیرد و خودش را به‌عنوان مکانیسمی برای متقاعد کردن دولت به شناسایی این تعهدات اولیه ارائه می‌دهد. اگر دولت چنین تعهدی نداشت، یا اگر به‌قطعیت از شناسایی تعهدش در این حوزه‌ها امتناع می‌کرد، نافرمانی مدنی ممکن نبود، چون چالش به یک قانون خاص از چالش به اقتدار دولت به‌صورت کلی‌تر قابل‌تمایز نبود. دامنه فعالیت سیاسی قابل‌قبول برای افراد عادی در یک دولت لیبرال دموکراتیک، به این شکل فهمیده، در نتیجه هم گسترده‌تر و هم بسیار تیزتر تعریف‌شده‌تر از دولت‌های غیرلیبرال است. هرچند نافرمانی ممکن می‌شود و تا حدی تحمل می‌شود، بر حقوق و حمایت‌های بنیادین مدیون شهروند استوار است. در مقابل، جایی که چنین حقوق یا حمایت‌هایی وجود ندارند، جنگیدن برای آن‌ها، حتی اگر به معنای خشونت باشد، می‌تواند گزینه‌ای قابل‌درک و از نظر اخلاقی مشروع باشد، هرچند اغلب رمانتیک می‌شود و گاهی به‌طور غیرموجهی پرهزینه است. با این حال، دشواری این تمایز این است که روشن نیست بسیاری از فعالیت‌های جنبش‌های اجتماعی جدلی به‌راحتی در دسته نافرمانی مدنی به این شکل تعریف‌شده قرار گیرند.

ما ارزش اخلاقی بیشتری به نافرمانی مدنی نسبت به شورش و مقاومت در نظام‌های لیبرال دموکراتیک می‌بخشیم چون به معقولیت نظم متوسل می‌شود، نه به زور یا صرفاً سنگینی اعداد. این استراتژی به این دلیل معقول است که شانسی برای موفقیت دارد (دست‌کم تا جایی که نگرانی‌های مشروع مطرح شود)، چون می‌توان آن را ببینیم که به ایده پایه‌ای نظم قانون اساسی به‌عنوان سازش منصفانه بین منافع مختلف درون دولت متوسل می‌شود، و چون کسانی در اقتدار را پذیرنده همان درک از نظم و ماهیت مسئولیت‌هایشان می‌دانیم. در عمل نافرمانانه، اما وجدانی، مردم به ایده مجموعه عمیق‌تری از ارزش‌های اخلاقی و سیاسی مشترک متوسل می‌شوند. با این حال، هرچه نظمی ناامن‌تر باشد، قهرمانانه‌تر یا سبک‌سرانه‌تر است اقدامی که به دولت اعتماد می‌کند تا قواعد و رویه‌های پایه‌ای‌اش را رعایت کند، و هرچه بیشتر برای ما معقول است به

شیوه‌هایی عمل کنیم که معتقدیم بیشترین حمایت را از چیزهایی که بیشتر برایمان ارزش دارند به وجود می‌آورند. بسیاری از جنبش‌های اعتراضی دوره پس از جنگ فاقد زمینه‌هایی برای اطمینان از ثبات ماهیت قانون اساسی لیبرالی رژیم‌شان بودند که نافرمانی مدنی نیاز دارد.

فعالان حقوق مدنی، مثلاً، می‌توانستند آشکارا ببینند که قلعه آزادی آمریکا، قانون اساسی آمریکا، نمی‌توانست از کتک خوردن یا کشته شدن‌شان نه فقط توسط دیگر شهروندان بلکه توسط کسانی که رسماً مسئول اجرای قانون بودند جلوگیری کند. در همان دوره در اروپا، رفتار پلیس ضدشورش فرانسه، تمایل در بریتانیا برای مراجعه به قانون اسرار رسمی برای ساکت کردن روزنامه‌نگاران، آزار و اذیت کمونیست‌ها در آلمان غربی، رسیدگی ایتالیا به تروریسم، نژادپرستی گسترده مشترک برای اکثر نیروهای پلیس، و غیره، همه به معترضان دلایلی می‌داد که اطمینان کمتر از کاملی به اعتبارنامه‌های لیبرالی دولت‌شان و نهادهای اجرای قانون‌شان داشته باشند. رژیم‌های قانون اساسی لیبرال-دموکراتیک، در تقریباً همه موارد، پدیده قرن بیستم هستند، و در اکثریت قریب به اتفاق موارد دستاوردهای نیمه دوم آن قرن هستند. حتی در دولت‌های دموکراتیک دیرینه‌ای مثل ایالات متحده، حقوق مدنی بنیادین برخی گروه‌های اقلیت اخیراً تضمین شده است. تنها بر این اساس توجیهی برای نوعی احتیاط در باور معترضان به اینکه دولت با تناسب مناسب پاسخ خواهد داد وجود دارد. در واقع، بخش بزرگی از ادبیات نافرمانی مدنی که از دوران اعتراض در غرب رشد کرد بهتر است در قالب اجرایی فهمیده شود. برای فعالان، و برای بسیاری از نظریه‌پردازان نافرمانی مدنی، نمی‌توانست روشن باشد که این دولت‌ها حمایت‌های قانون اساسی بنیادین را بر اهداف سیاسی فوری (مثل در جنگ ویتنام) یا منافع ریشه‌دار (مثل در مورد جداسازی نژادی) مقدم می‌شمارند، اما نظریه نافرمانی مدنی تا حدی تلاشی بود برای روشن کردن ماهیت انتخاب‌های باز به روی فعالان و تا حدی تلاشی برای چارچوب‌بندی مسائل به‌گونه‌ای که دولت و دستگاه قضایی را متقاعد کند پاسخ صحیح قانون اساسی را بدهند. برای این معترضان، تقابل شهودی بین اقدام غیرخشونت‌آمیز نافرمانانه مدنی و مقاومت نیازمند قضاوتی بود درباره اینکه نظم سیاسی در میان و بلندمدت به کدام سو می‌رود — یعنی آیا به خطابه لیبرال قانون اساسی‌گرایانه‌اش وفا خواهد کرد یا به نقض منظم حقوق اقلیت به نام وضع موجود ادامه خواهد داد. همچنین مستلزم این بود که خطرات کوتاه‌مدت قابل‌توجه را بپذیرند و هزینه‌های

قابل‌توجهی برای دستاوردهای بلندمدت نامطمئن متحمل شوند. برای جوانان سیاه‌پوست ساکن محله‌های فقیرنشین شهری یا ایالات جداسازی‌گرای جنوبی، دانستن اینکه کجا باید شرط بست دشوار بود؛ و در غیاب هر حس امنی از اینکه نظم قانون اساسی پیروز خواهد شد، در حالی که به انتهای باتوم پلیس شهری نگاه می‌کنی، نافرمانی مدنی ممکن بود به‌عنوان یک گزینه اشتباه به‌نظر برسد، به‌ویژه در مقایسه با استراتژی‌های جنگجویانه‌تری که درجه بیشتری از دفاع از خود را اجازه می‌دادند. از همه مهم‌تر، همان‌طور که لیونز اخیراً اصرار کرده، با توجه به بی‌عدالتی بنیادین جداسازی نژادی، دشوار است ببینیم که تعهد اخلاقی قبلی به اطاعت از قانون وجود داشته باشد. اگر تعهد اخلاقی برای اطاعت وجود نداشت، درک رفتار مردم در قالب مقاومت به جای نافرمانی مدنی بهتر است.

خط بین نافرمانی مدنی و مقاومت با این واقعیت پیچیده‌تر می‌شود که برخی از ویژگی‌های نافرمانی مدنی که نظریه‌پردازان سیاسی به‌ویژه بر آن‌ها تأکید کرده‌اند (مثل وجدانی بودن، عمومی بودن، و تمایل به پذیرش مجازات) بر این فرض استوارند که هزینه‌های درگیر شدن در این نوع کنش جمعی تا حدی کاهش می‌یابد (هرچند هنوز به‌صورت فردی تحمل می‌شوند). بنابراین هر شرکت‌کننده‌ای به اطمینان قابل‌توجهی از ظرفیت نظام سیاسی برای تشخیص وجدانی بودن اقدام نیاز دارد اگر نافرمانی قرار است گزینه‌ای باشد. علاوه بر این، معترضان به اطمینان از کسانی که آن‌ها را قضاوت می‌کنند و از همه کسانی که اقداماتشان آن‌ها را با آن‌ها درگیر می‌کند نیاز دارند. دانستن (یا حتی به‌معقولیت ترسیدن) از اینکه در بازداشت پلیس کتک خواهی خورد یا مورد سوءاستفاده قرار خواهی گرفت، دانستن اینکه خانواده و دوستانت دخیل خواهند شد و بازجویی خواهند شد، مواجهه با زندان قطعی یا زمانی در یک اردوگاه کاری، همه هزینه اقداماتت را افزایش می‌دهند. با انجام این کار، نافرمانی مدنی جمعی به مقوله‌ای تهی تبدیل می‌شود، و کسانی که به عمل کردن ادامه می‌دهند بیشتر و بیشتر این کار را به‌عنوان بیانی از امتناع وجدانی انجام می‌دهند. تا جایی که این اتفاق می‌افتد، انتخاب بین انطباق فردی و مقاومت در برابر نظم می‌شود، یا پیروی از روی ترس در مقابل امیدهای شورش موفق. فضا برای نافرمانی مدنی از بین می‌رود.

چیزی مشابه را می‌توان درباره موقعیت بسیاری از گروه‌ها در رژیم‌های لیبرال دموکراتیک گفت. باید هم بپرسیم آیا قانونی که دولت اجرا می‌کند عادلانه است، و هم آیا، حتی اگر عادلانه باشد، دولت آن را به شیوه‌ای اجرا می‌کند که حمایت از کسانی که تابعش هستند را تضمین کند. مثلاً، جوامع مهاجر و پناهنده در بسیاری از دولت‌های اروپایی ایمنی جسمی و حقوق مدنی‌شان را به‌اندازه کافی توسط فعالیت‌های دولت اتخاذشده‌شان تضمین‌نشده تجربه می‌کنند (در بسیاری از موارد این صرفاً یک واقعیت است)، که دلیلی است برای انکار اینکه تعهد اخلاقی به انطباق با قانون وجود دارد چون، هر هدفی هم که داشته باشد، تأثیرش ناعادلانه است. ممکن است نامشخص باشد در چه نقطه‌ای چنین گروه‌هایی از اعتماد به دولت برای حمایت دست برخواهند داشت و به منابع خودشان متکی خواهند شد، پذیرفتن رویارویی همراه با پلیس را اجتناب‌ناپذیر دانسته اما، در حال حاضر، در بسیاری از این جوامع برگزیدن این گزینه غیرمعقول نخواهد بود. همچنین شگفت‌انگیز نیست در این جوامع جوانان و زنان ازخودبیگانه‌ای را ببینیم که به روش‌ها و اهداف رادیکال‌تر کشیده می‌شوند — و این به تدهور بیشتر رابطه‌شان با فرهنگ غالب می‌انجامد. زمان هم رابطه بین قدرت و مقاومت را پیچیده می‌کند. کسانی که در حال حاضر مطرود و استثمارشده هستند پایه‌ای برای اطمینان از اینکه دولت به خطابه لیبرال دموکراتیک‌اش وفا خواهد کرد ندارند؛ به همین ترتیب، کسانی که جایگاه کنونی‌شان در جامعه ریشه در بدرفتاری گذشته دارد دلیلی برای اطمینان از معقولیت نظم سیاسی‌شان ندارند. رویدادهای گذشته در خاطرات نسل حاضر زنده می‌مانند و می‌توانند دوباره برافروخته شوند، و هویت‌های جمعی که خاطرات جمعی حمل می‌کنند می‌توانند در پاسخ به چالش‌های حال نیز فراخوانده شوند. ستمدیدگان ممکن است به جنگیدن نبردهایی ادامه دهند که اساساً دیروز بوده‌اند. نظم‌های قانون اساسی آمریکا و استرالیا ممکن است مشتاق پیشروی در نهایت شناسایی حقوق برابر همه شهروندانشان باشند، اما اینها شامل مردم بومی‌ای می‌شود که توسط استعمار از ارثشان محروم شده‌اند و توسط بیماری، خشونت نژادی، و حکمرانی سیاسی بی‌رحمانه نابود شده‌اند. در هر دو کشور، آن گذشته توسط وارثان بومی باقیمانده‌اش به‌عنوان پایه‌ای برای ادعاها در حال و علیه آن دیده می‌شود، هرچند نظم‌های سیاسی موجود تا اخیراً فرض می‌کردند که این گذشته عمدتاً به تاریخ سپرده شده است. در چنین شرایطی، ایده اینکه دولت لیبرال اساساً عادلانه تلقی می‌شود، و ایده مرتبط که کسانی در

دولت تعهد اخلاقی به اطاعت از قانون آن دولت دارند، برای اخلاف مردم بومی اصلی باید بسیار گزاف به‌نظر برسد. بدیهی است که تلاش برای ریشه‌کن کردن یک جمعیت پایه خوبی برای ادعای اینکه حکمرانی فرد عادلانه است فراهم نمی‌کند، و بالقوه بودن بازظهور این خاطرات تاریخی به‌عنوان پایه‌ای برای چالش‌ها به دولت همچنان بسیار قوی است.

کسانی که حکمرانی می‌کنند انگیزه‌های قوی‌ای دارند تا قدرت را به اقتدار تبدیل کنند و حکمرانی سیاسی را نهادمند و منظم کنند — از رویارویی‌های خاص و اقدامات سلطه‌گرانه به نظام‌های کلی از قواعد و اصول برای نظم دادن به جمعیت‌ها برسند. هر دو طرف سود می‌برند: ارباب‌ها حاکم می‌شوند، بندگان رعیت؛ حاکمان به دارندگان منصب پاسخگو در برابر قانون اساسی تبدیل می‌شوند، و رعایا شهروند. اما، به‌نسبت، فرودستان اغلب کمتر به دست می‌آورند. ممکن است بهبود بزرگی باشد که شهروند دولت دموکراتیک مدرن باشی تا برده فاتح رومی، اما این واقعیت که مبنای حقوق و رفاه برای کسانی که در پایین نظام سیاسی و اجتماعی هستند ممکن است به‌شکل چشمگیری بهبود یافته باشد، واقعیت را که هنوز هم پایین است تغییر نمی‌دهد. کسانی که در سیاست هستند باید بتوانند این احساس محرومیت نسبی را که مردم تجربه می‌کنند، همراه با خاطرات تاریخی درهم‌تنیده از بی‌عدالتی‌های مطلق؛ اقدامات ستم یا بی‌توجهی؛ یا بی‌تفاوتی منظم به هویت‌ها و تجربیات نژادی، دینی، یا فرهنگی مدیریت کنند. پیشرفت در طول زمان لزوماً کسانی را که موقعیت کنونی‌شان نسبتاً محروم باقی می‌ماند آرام نمی‌کند و گذشته زرادخانه بالقوه‌ای از شکایات را برای حمله به وضع موجود فراهم می‌کند. در نتیجه، اعتماد به نظم سیاسی کنونی در پرتو گذشته تاریخی‌اش ممکن است به‌شدت کاهش یافته باشد و به خواسته‌هایی برای خودحکمرانی بینجامد که حتی دولت‌های لیبرال دموکراتیک برآوردن آن را دشوار می‌یابند. علاوه بر این، دولت‌هایی که پرونده لیبرال دموکراتیک‌شان هنوز استقرار نیافته، آن‌هایی که از منشأی بسیار تازه و ثبات نامطمئن است، و آن‌هایی که پرونده‌شان خوب بوده اما ناگهان شکننده به‌نظر می‌رسد، این تعارضات را بسیار حادتر ایجاد خواهند کرد. اگر کسانی که اعتراض می‌کنند به شیوه‌هایی این کار را بکنند که دولت را به‌شکل گسترده‌تری به چالش بکشد، واکنش دولت ممکن است تعارضات را بیشتر تشدید کند. این صرفاً روایت علّی قابل‌باوری از منشأ بی‌نظمی مدنی نیست، بلکه همچنین نشان می‌دهد که استدلال معتبری می‌توان برای رفتار مردم به شیوه‌هایی که

به‌صورت فردی معقول و قابل‌توجیه هستند اما ممکن است به‌صورت تجمعی برای اقتدار دولت ویرانگر باشند مطرح کرد.

بر این چند پایه، نظریه کلاسیک نافرمانی مدنی در درک مسائل مطرح‌شده توسط، و مسئولیت‌های شرکت‌کنندگان در، اقدام سیاسی جدلی کمک محدودی می‌کند. مقوله نافرمانی بسیار محدود تعریف شده و در طیف بسیار باریکی از موارد کاربرد دارد. از همه مهم‌تر، دولت تقریباً عادل، که دستوراتش به‌گونه‌ای است که تعهد اخلاقی به اطاعت تحمیل می‌کند، دولتی است که اکثر معترضان جدلی آن را به رسمیت نمی‌شناسند. تعهدات ارزشی‌شان و حس همراه ماهیت غیرقابل‌مذاکره‌شان مستلزم این است که دولت از پیش در رعایت عدالت نسبت به آن‌ها شکست خورده است. علاوه بر این، بسیاری از مشهورترین موارد نافرمانی مدنی به‌نادرستی طبقه‌بندی شده‌اند. برای سیاه‌پوستان جنوب، ایالات متحده دولتی تقریباً عادل نبود که تعهد اخلاقی نسبت به آن داشتند — قانون ماهیت نژادپرستانه داشت و به‌شکلی کاملاً جانبدارانه اِعمال می‌شد (شاهد توانایی سفیدپوستان در قتل با نسبی از بی‌کیفری). نقشی که دولت فدرال ایفا کرد هم نشانگر درجه مناسب رهبری اخلاقی در موضوع نژاد نبود، که با تصمیم FBI مبنی بر نامناسب بودن کینگ برای میانجیگری یا مذاکره نمونه‌وار شد. اینکه جنبش تاکتیکاً انتخاب کرد به ارزش‌هایی متوسل شود که امیدوار بودند دولت فدرال آن‌ها را محوری برای قانون اساسی بشناسد، به این معنا نیست که می‌دانستند درخواست کارگر خواهد بود، و به این معنا هم نیست که استراتژی رویارویانه‌تری نامشروع بود. در چنین مواردی نافرمانی مدنی تاکتیکی را نسبت به دولت توصیف می‌کند، نه نوع خاصی از عاملیت مدنی، چه رسد به مسئولیت اخلاقی.

جنبش‌های اخیرتر — علیه سلاح‌ها و نیروگاه‌های هسته‌ای، علیه تخریب محیط زیست، برای حقوق زنان و اقلیت‌ها، و علیه سلطه سرمایه‌داری جهانی — جایگاه اخلاقی مشابهی برای کسانی که درگیر هستند دارند. چه ارزش‌هایشان را داشته باشیم چه نه، می‌توانیم دیدگاهشان را که دولت به شیوه‌ای عمیقاً غیرمسئولانه عمل می‌کند درک کنیم. دولت غیرمسئولانه نمی‌تواند دولتی عادل باشد، و دولت ناعادلانه تعهداتی برای اطاعت از قانون ایجاد نمی‌کند. در چنین دولتی، نافرمانی مدنی ممکن است گزینه تاکتیکی خوبی باشد، اما نمی‌توانیم به‌توجیه نتیجه بگیریم، همان‌طور که بسیاری از ادبیات نافرمانی مدنی این کار را می‌کند، که این رفتار عدالت اساسی دولت را دلالت

می‌کند یا اذعان دارد و باید به رفتار وجدانی، غیرخشونت‌آمیز، و مسئولانه شهروندانه محدود شود.

پرسشی هنوز دشوارتر که جنبش‌های اجتماعی اخیر برانگیخته این است که آیا فرایند اجتناب‌ناپذیری از اختلاف نظر اخلاقی ماهوی در دولت‌های مدرن وجود دارد که به این معناست که همیشه بالقوه برای چنین چالش‌هایی باز خواهند بود. یعنی، عادل یا تقریباً عادل بودن صرفاً در بلندمدت حالت‌های پایداری نیستند، و همگرایی در سیاست ناگزیر برای از بین رفتن باز است و به بازظهور تعارض می‌انجامد. منابع چنین تعارضی (همان‌طور که در فصل ۳ دیدیم) می‌توانند بسیار و متنوع باشند، از تجزیه ارزش، از طریق بازظهور تعارضاتی که تصور می‌شد به‌طور اقتدارمند توسط دولت نظم داده شده، تا آن حوزه‌های مجادله که در نتیجه رفتار خود دولت یا مرتبط با رقابت‌های بین‌المللی به وجود می‌آیند. اگر، همان‌طور که استدلال کرده‌ام، سیاست مستلزم تخصیص اقتدارمند ارزش‌ها و نظم دادن به تعارض است، این تخصیص اغلب شکننده است و وسایلی که برای حل مسائل در یک حوزه استفاده می‌شوند می‌توانند منبع مسائلی در حوزه‌های دیگر شوند.

اینکه دولت را ناعادلانه تجربه کنیم از این طریق هر نوع رفتاری را مشروع نمی‌سازد. حتی اگر تعهد کلی به اطاعت از قانون، یا از یک قانون خاص نداشته باشیم، ممکن است دلایل مستقلی برای اطاعت از بخش‌هایی از قانون داشته باشیم. این به این دلیل است که اغلب زیرمجموعه‌هایی از اقتدار دولت حتی زمانی که ادعای کلی‌اش را خدشه‌دار کرده دست‌نخورده می‌مانند، یا به دلیل ممنوعیت‌های کلی علیه آسیب به بی‌گناهان یا خشونت یا آسیب به اموال غیرضروری. کسانی که در رهبری جنبش‌های اعتراضی هستند مسئولیت‌هایی نسبت به کسانی در و بیرون از سازمانشان دارند. تصمیماتی می‌گیرند که تأثیر عمیقی بر زندگی دیگران دارد، و برخی از این تصمیمات مستلزم قضاوت‌های تاکتیکی است که در آن‌ها مردم عمداً در معرض خطر بیشتری از آسیب قرار می‌گیرند. از برخی جهات، رهبری‌های جنبش‌های سیاسی جدلی، تا حدی با همان چالشی که به مشروعیت دولت می‌زنند، خودشان را به‌عنوان نظم سیاسی جایگزینی تشکیل می‌دهند — شاید کمتر سلسله‌مراتبی، کمتر اقتدارمند، اما با این حال قادر به دادن دستور، هماهنگ کردن فعالیت،

تصمیم‌گیری، و تعیین الگوی اقدام برای دیگران به شیوه‌هایی که پیامدهای عمیقی برای اعضای جنبش و کسانی که با آن پیوند دارند خواهد داشت. اکثر این اقتدار را به‌صورت ضمنی ادعا می‌کنند، و بسیاری به‌صورت صریح برای کسب برتری و جهت بر اشکال اعتراضی که سپس برای اهداف خاص‌تر خودشان شکل می‌دهند این کار را می‌کنند. «وقتی در یک پروژه اقدامی، یک عضو CORE به دستوری که توسط رهبر یا سخنگوی مجاز پروژه صادر شده فرمان خواهد برد، خواه این دستورات خوشایندش باشد خواه نه. اگر از این دستورات راضی نیست، بعداً انتقاد را به گروه یا کمیته‌ای که منبع طرح پروژه بود ارجاع خواهد داد.»

در حالی که این نوع اقتدار در جامعه مدنی به‌شکل گسترده‌ای وجود دارد، برای سازمان‌های مخالف چنین اقتداری می‌تواند افراد را در رویارویی مستقیم با قانون قرار دهد و آن‌ها را در معرض خطر قابل‌توجه آسیب قرار دهد. البته، اعضای این جنبش‌ها برای این فعالیت‌ها ثبت‌نام می‌کنند، اما بر پایه اعتماد و وفاداری به کسانی هم عمل می‌کنند که رهبری‌شان می‌کنند. این قضاوت بِوِل بود که کودکان نوجوان در خیابان‌ها کشته یا مجروح نخواهند شد یا توسط کسانی که آن‌ها را دستگیر می‌کنند یا زندانبانانشان مورد آزار قرار نخواهند گرفت، با این حال جون جانسون، آنِل پوندر، و فنی لو هامر در ژوئن ۱۹۶۳ توسط پلیس وینونا کتک خوردند. بسیاری از کسانی که به بِوِل پیوستند با درک معینی از پیامدهای انجام این کار، و با درک از پیامدهای اقداماتشان این کار را کردند؛ درس‌های خشونت‌پرهیزی به آن‌ها نشانه‌ای از آنچه می‌توانستند انتظار داشته باشند داد (هرچند اینکه تا چه اندازه کودکان هشت‌ساله خطرات را درک کرده بودند نامشخص است). اما یک قضاوت درباره ریسک قابل‌قبول بود — ریسکی که خارج از نُرم برای جانسون، پوندر، و هامر بود، و بسیار خارج از نُرم برای چِینی، شورنر، و گودمن. سیاستمدارانی که جنگ اعلام می‌کنند معمولاً اداره جنگ را به متخصصانی می‌سپارند که آگاهی‌ای از پیامدهای حرفه‌شان دارند، اما کسانی که نقش‌های اصلی را در سیاست جدلی بازی می‌کنند به‌ندرت همان آگاهی یا آموزش حرفه‌ای و تجربه در تصمیم‌گیری‌هایی را دارند که می‌تواند منجر به کشتار یا مجروح شدن کسانی که از آن‌ها پیروی می‌کنند بشود. با این حال این افراد رهبری می‌کنند، و تصمیم می‌گیرند، و پیروی و اطاعت می‌شوند. و گاهی مردم می‌میرند.

وجود این اقتدار، اقدام سیاسی جدلی را از شورش محض یا دیگر تظاهرات آشکار خشم و ناامیدی از نظم سیاسی موجود دور می‌کند. در این موارد اخیر، کنترل رفتار بسیار دشوار است مگر شاید در شرایط کاملاً خاص، مثل شورش «اقتصاد اخلاقی» در بریتانیای قرن هجدهم. در غیر این صورت، اغلب شورش پوششی برای توانمندی بی‌قانونانه افراد فراهم می‌کند که تأثیراتش می‌تواند همزمان مست‌کننده و به‌طرز وحشتناکی خشن باشد. معدود سازمان‌های سیاسی چنین نتیجه‌ای می‌خواهند، و اکثر برگزارکنندگان مثل بِول فعالانه می‌کوشند از آن جلوگیری کنند. حتی اگر جنبش‌های انقلابی در پی ایجاد فروپاشی اقتدار دولت باشند، همچنین در تلاش‌هایشان برای تبدیل خشم مردم به جنبشی سازمان‌یافته‌تر و منضبطتر علیه نظم مستقر پرکار هستند. هماهنگ با اظهار کندی، بیشتر به جنگی علاقه دارند که آن را ببرند تا به ایجاد گرداب خشونتی که هر چیزی که برایش ایستاده‌اند ممکن است در آن نابود شود.

اقدام سیاسی جدلی، پس، مسیری را ترسیم می‌کند که می‌تواند استفاده از نافرمانی مدنی تاکتیکی را بدون پذیرش مشروعیت دولت یا حقش برای مجازات در بر گیرد. می‌کوشد دولت را سیاسی در میدان مشروعیت عمومی به چالش بکشد، نه از طریق ابزارهای نظامی، اما طیفی از اقدامات را که با نافرمانی مدنی به‌گونه سنتی تعریف‌شده ناراحت‌کننده می‌نشینند مشروع می‌داند. با این حال، برخلاف شورش، سیاست جدلی به ما اجازه می‌دهد کسانی را که استراتژی را تدوین می‌کنند و تصمیمات تاکتیکی می‌گیرند شناسایی کنیم و آن‌ها را دارای مسئولیتی ویژه سیاسی و اخلاقی برای نتایج آن برنامه‌ها بدانیم، که این از این طریق مسئولیت‌های اخلاقی دیگران برای اقداماتشان را کاهش نمی‌دهد. سفیدپوستانی که به‌طور منظم فعالان حقوق مدنی را ارعاب کردند، به آن‌ها آسیب زدند، و آن‌ها را کشتند مسئولیت کامل اقداماتشان را دارند، حتی اگر رهبران حقوق مدنی مسئولیت داشتند احتمال تلافی سفیدپوستان را در برابر دستاوردهای بلندمدتی که جنبش دنبال می‌کرد بسنجند و وظیفه داشتند نسبت به همراهان فعالشان درباره خطراتی که با آن روبرو بودند صادق باشند.
محاسبات کسانی که این اعتراضات را رهبری می‌کنند پیچیده است، که توضیح می‌دهد تا چه اندازه این گروه‌ها استراتژی‌های چندگانه دنبال می‌کنند و اغلب در طیفی از رویارویی‌های نمادین

درگیر می‌شوند تا میزان حمایت عمومی و عمق مقاومت دولت را بسنجند. سیاست کارناوال (ترکیب اعتراض و جشن) در اشکال متعددش اغلب مکانیسمی اساسی برای آزمایش تعهد دولت به پاسخ تساهل‌گرانه و قانون اساسی‌گرایانه است. سیدنی تَرو رفتار صرب‌ها در بلگراد را پس از امتناع دولت از به رسمیت شناختن پیروزی‌های حزب زاینو در انتخابات ۱۹۹۶ نقل می‌کند. شب به شب فعالان زاینو و دانشجویان راهپیمایی‌های صلح‌آمیز شبانه در شهر سازماندهی کردند، و وقتی پلیس خواست فقط عابران پیاده عادی از خیابان‌های مرکز بلگراد استفاده کنند، شهر به انبوهی از صاحبان سگ تبدیل شد! در شب سال نو، حدود ۳۰۰,۰۰۰ نفر در فضایی کارناوالی به خیابان‌ها ریختند. پس از سه ماه، نتایج انتخابات زاینو بالاخره به رسمیت شناخته شد. این روش‌ها نه عجیب هستند و نه جدید. ترانه‌های اعتراضی که خاطرات کسانی مرتبط با جنبش‌های حقوق مدنی را در خود جای داده‌اند را می‌توان در فرانسه مطلق‌گرای اواسط قرن هجدهم و در جنبش مردمی در بریتانیا علیه جنگ با فرانسه انقلابی در پایان قرن هجدهم به‌شکل مشابه یافت؛ کاریکاتور سیاسی و نمایندگی نمادین ضعف‌های رهبران سیاسی به قدمت خود سیاست است (سزار به‌گستردگی توسط مردم روم کاریکاتور شد و تقلید شد، و بسیاری از کمدی‌های یونانی همین کار را با نخبگانشان کردند). کارناوال سنتی چندصدساله است، و هرچند هر نسلی از معترضان اصالت و ابتکار خودش را دارد، الگوها و الگوهای قدیمی‌تری برای بهره‌گیری وجود دارند.

در طول تاریخ روش‌های فراوانی وجود داشته که در آن‌ها فرودستان اراده حاکمانشان را می‌آزمایند و شرایط فرمانبرداری‌شان را مذاکره می‌کنند، و این مکانیسم‌ها همچنان مجموعه ابزارهای کسانی را که می‌کوشند بر شیوه حکمرانی دولت تأثیر بگذارند آگاه می‌کنند. این اعتراض از منابع متعدد ناشی می‌شود و به‌ندرت به‌صورت مرکزی کنترل و هدایت می‌شود. یکی از پیامدهای این موضوع این است که در نتیجه بسیاری از اقدامات کوچک، دولت گاهی به واکنش سرکوبگرانه‌ای تحریک می‌شود که می‌تواند برای شرکت‌کنندگان بسیار پرهزینه باشد. متأسفانه، این گروه‌های اعتراضی را برای عمل کردن مسئولانه نسبت به اعضایشان سخت‌تر می‌کند، نه‌کمتر به این دلیل که آن حس فشار گلوله برفی از منابع بسیار، نقش مرکزی در تاکتیک‌های اعتراض و اقناعشان دارد.

سه بُعد دیگر از مسئولیت برای کسانی که اعتراضات را هماهنگ می‌کنند مربوط می‌شوند به تأثیر رویارویی بر رفتار اعضای خودشان نسبت به غیراعضا و نمایندگان دولت، رفتارشان نسبت به مأموران اجرای قانون، و تأثیرشان بر ناظران بی‌طرف. وایت تی واکر، طراح پروژه C، که همسرش هنگامی که او و دو فرزندشان در بمب‌گذاری یک متل بیرمینگامی در ۱۹۶۳ گرفتار شدند بدون آسیب جان به در برد اما بعداً کله‌اش توسط یک سرباز ایالتی شکافته شد، از باب گوردون، خبرنگار UPI، پرسید کدام سرباز به همسرش ضربه زده و سپس به طرفش رفت. تکل گوردون احتمالاً جانش را نجات داد، اما واکنش واکر کاملاً قابل‌درک است، حتی برای کسی که در خشونت‌پرهیزی آموزش دیده. پس از بمب‌گذاری کلیسای بابتیست بیرمینگام، بِوِل و همسرش در نظر گرفتند از جنبش جدا شوند تا بمب‌گذاران را شناسایی و آن‌ها را بکشند. بسیاری از فعالان در موقعیت‌هایی قرار گرفتند که در آن‌ها خشونت‌پرهیزی دیگر مناسب به‌نظر نمی‌رسید. رهبران این اعتراضات باید این تمایل احساسات انسانی برای از کنترل خارج شدن را در نظر بگیرند. هرچه رویارویی جدی‌تر باشد، بر کسانی که اقدام را هماهنگ می‌کنند واجب‌تر است که اطمینان حاصل کنند کسانی که فرمانشان را می‌برند درکی از چگونگی عمل در صورت خشونت‌آمیز شدن رویارویی دارند، و اینکه چه چیزی به‌عنوان شکلی از دفاع از خود مشروع تلقی می‌شود.
همچنین باید تأکید شود که میراث سرکوب و خشونت به‌آسانی از بین نمی‌رود. برداشتن ناگهانی کنترل‌هایی که مردم را برای بیشتر زندگی‌شان فرودست و تحقیر کرده، و همزمان قرار دادن کسانی که نماد آن نظام فرمانبرداری هستند در رحمت جمعیتی سرخوش و شورشی، معمولاً امضای احکام مرگ آن‌هاست. علاوه بر این، حساسیت انسانی در یافتن در دیگران نشانه‌های همسانی یا بیگانگی‌شان به انتقام ما بی‌رحمی می‌بخشد. یعنی، کسی که مرا تحقیر کرده توجیهی تلقی می‌شود برای عمل کردن علیه جامعه‌اش، نژادش، یا ایمانش؛ تحقیرها با عمل کردن علیه افرادی که با دشمنان و ستمگران خودمان همانند می‌کنیم جبران می‌شوند. بی‌عدالتی بی‌عدالتی می‌زاید، و در حالی که برخی نظریه‌پردازان مثل برک تمایل دارند بی‌عدالتی گذشته را برای نفع نظم رمانتیک و موجه کنند، دیگران مثل مارکس یا فانون خشونت انقلابی را به‌عنوان پیش‌شرط آینده‌ای آرمانی رمانتیک می‌کنند. این موقعیت‌ها بیشترین شیوع را هنگامی دارند که با شورش تمام‌عیار یا تغییر چشمگیر در کل نظم سیاسی و اجتماعی روبرو هستیم، اما جنبش‌های سیاسی باید

نسبت به بالقوه بودن چنین آشوبی هوشیار باشند، و باید عاملیت و مسئولیت خودشان را در به وجود آوردن آن به رسمیت بشناسند.

تاکتیک‌های خشونت‌پرهیزی در جنبش حقوق مدنی به این معنا بودند که دار و دسته‌های سفیدپوست و پلیس در رویارویی با معترضان سیاه‌پوست ریسک کمی کردند، مگر اینکه شورشی رخ می‌داد. معدود جنبش‌های اعتراضی معاصر به همان اندازه بر اصل خشونت‌پرهیزی خویشتن‌دار هستند. البته، در هر جنبشی دسته‌بندی‌هایی با جاه‌طلبی‌های انقلابی یا آنارشیستی‌تر وجود دارند که علاقه‌ای به تشدید تعارض دارند و ممکن است به‌خوبی خشونت علیه پلیس را آغاز کنند، که منجر به واکنش خشونت‌آمیزی می‌شود که به‌ندرت بین انواع معترضان تمایز قائل می‌شود. اما این ریسکی است که جنبش‌های اعتراضی می‌پذیرند و در برابرش دفاع دشوار است — همچنین آسیب مرتبط به اموال یا جراحت ناظران توسط هر دو معترض و پلیس. در هر مورد، کسانی که درگیر هستند باید قضاوت کنند آیا شیوه اعتراضشان احتمالاً به اهدافش دست خواهد یافت، و تا چه اندازه از طریق شعله‌ور شدن خشونت بین کسانی که زیر پرچمشان هستند و پلیس آسیب خواهد دید. باید آرمانشان را دنبال کنند، اما با حس تناسب و مسئولیت، و با این حال، برخلاف نخبگان وبری، عمدتاً ماشین‌های بوروکراتیک منظمی رهبری نمی‌کنند که سیاست‌ها و آرزوهایشان را نسبتاً رقیق‌نشده به اقدام تبدیل کنند. بسیاری از کسانی که رهبر می‌شوند به‌گستردگی در شیوه‌ها و فضایل سیاست پرورش نیافته‌اند، بلکه از موضع طرد شدگی به آن وارد می‌شوند، که آن‌ها را نسبت به مذاکره و مصالحه سیاسی بدگمان می‌کند. واقعیت‌های رویارویی سیاسی و بی‌نظمی‌ای که ایجاد می‌کند رهبری را شکننده‌تر می‌کند و اقدام منضبطی که تعهد به مسئولیت و تناسب را حفظ کند سخت‌تر می‌شود تا به نتیجه برسد. علاوه بر این، وجود بُعدی جنگجویانه‌تر و بالقوه خشن‌تر در یک جنبش ممکن است چیزی باشد که برای کسانی که جنبش را رهبری می‌کنند کنترل یا کاملاً انکار آن دشوار یا ناممکن است چون می‌تواند دارایی قابل‌توجهی باشد که انگیزه‌ای برای دولت فراهم کند تا از ترس چیزی بدتر امتیاز بدهد. این عدم قطعیت درباره درجه کنترل بر پیروانشان پس از آن بخشی انتگرال از پویایی پرتنش در درون چنین جنبش‌هایی و در رابطه بین معترضان و قانون می‌شود.

علاوه بر اختلافش با دولت فدرال، جنبش حقوق مدنی با سازمان‌های برتری‌طلب سفیدپوست روبرو بود که تاکتیک‌های اعتراضی هم استفاده می‌کردند. اما تفاوت‌های مهمی وجود داشت. سازمان‌های برتری‌طلب سفیدپوست با نیروهای محلی نظم و قانون همسو بودند، به‌طور منظم با آن‌ها پیوند داشتند، و گاهی یکسان بودند. سازمان‌های سیاسی درون دولت محلی بودند که می‌کوشیدند موضع امتیازطلبی‌شان را در برابر اعضای سیاه‌پوست جوامعشان حفظ کنند. آن درجه از جداسازی نژادی حتی با معیارهای ابتدایی انصاف و عدالت سازگاری نداشت و نمی‌شد در چارچوب قانون اساسی ایالات متحده از آن دفاع کرد. این سازمان‌ها اساسی‌ترین اشکال برابری مدنی و اجتماعی را از جامعه سیاه‌پوست دریغ کردند، کمپین‌هایی را هماهنگ کردند که حقوق آن‌ها به‌عنوان شهروند را نقض می‌کرد، و از خشونت نژادی به‌عنوان شکلی از ترور استفاده کردند. احترامشان به قانون محلی و فدرال کاملاً فرصت‌طلبانه بود — محدود به حوزه‌هایی که احکامی مطابق موضعشان صادر می‌کرد. آشکار است که این گروه‌ها معتقد بودند شیوه زندگی‌ای که برایشان ارزش داشت در حال نابودی است (البته، آن شیوه زندگی بر طرد اجتماعی، سیاسی، و اغلب جسمانی مردانی و زنانی استوار بود که هر ادعای عادلانه‌ای به شهروندی و رفتار برابر داشتند)، اما هیچ تلاشی برای متقاعد کردن مخالفانشان از عدالت پرونده‌شان وجود نداشت — انجام این کار برابری‌ای به آن‌ها می‌بخشید که می‌خواستند انکار کنند — بلکه به ارعاب و اجبار متکی بودند.

شک دارم که این واقعاً نیاز به توضیح داشته باشد. با این حال، همه جنبش‌های اعتراضی همان حس عدالت و وضوح دیدگاه جنبش حقوق مدنی را ندارند، و همه اشکال مخالفت با این جنبش‌ها به‌همان اندازه ستمگرانه نیستند. اما موارد ابهام‌آمیزتر، مثل جنبش‌های طرفدار و مخالف سقط جنین، یا بخش‌های معینی از جنبش حقوق حیوانات، به برجسته کردن ماهیت متمایز جنبش‌های اعتراضی خدمت می‌کنند. آن‌ها از تنوعی از تاکتیک‌ها برای ایجاد موجی از احساسات درون دولت برای تغییر در سیاست‌هایی که دولت دنبال می‌کند استفاده می‌کنند؛ ممکن است درگیر خشونت شوند، اما عمدتاً به دلیل پویایی پیچیده رابطه‌شان با پیروانشان و با نهادهای اجرای قانون و دولت. تا جایی که خودشان را به‌عنوان قاضی، هیئت منصفه، و مأمور اعدام برای افراد خاص مطرح نکنند و تا جایی که به جای دست گرفتن قانون، آن را به چالش بکشند، جنبش اعتراضی

باقی می‌مانند. دولت را به چالش می‌کشند تا آنچه را که معتقدند درست است انجام دهد؛ با پلیس روبرو می‌شوند و به اموال حمله می‌کنند تا اهداف سیاسی‌شان را روشن و بسیار مرئی کنند، نه اینکه نتیجه‌ای خاص را بر دیگران تحمیل کنند. وقتی مردم علیه کارکنان کلینیک‌های سقط جنین یا دانشمندانی که با حیوانات کار می‌کنند دست به اسلحه می‌برند، از خطی که اعتراض را از شورش یا تروریسم جدا می‌کند می‌گذرند. با انجام این کار، حق قضاوت نهایی حاکمیت دولتی را — قدرت زندگی و مرگ نسبت به دیگران — به خود تخصیص می‌دهند.

فرض پشت آموزه کلاسیک نافرمانی مدنی این است که دلیل خاصی برای برآورده نکردن تعهدمان به اطاعت از قانون نیاز داریم، و به‌ندرت است که اصلاً هیچ عدالتی در دولت نباشد. قوانینی که آزادی فردی را حمایت می‌کنند اطاعت ما را می‌طلبند چون (یا تا جایی که) عادلانه هستند؛ پس باید به‌عنوان محدودیت‌های اولیه (یعنی نه لزوماً قطعی) بر رفتارمان عمل کنند حتی وقتی علیه قوانین دیگری که بنیاداً ناعادلانه می‌دانیم اعتراض می‌کنیم. نداشتن تعهد اخلاقی کلی به اطاعت از قانون مستلزم نداشتن تعهد به عمل کردن به شیوه‌هایی که با نگرانی و احترام با دیگران رفتار کند و آزادی و حق زندگی‌شان را احترام بگذارد نیست. اگر محکوم به تضاد با یکدیگر بر سر آنچه برای محققان قانونی است که با حیوانات یا جنین‌ها بکنند هستیم، گزینه‌هایمان این است که با اقتدار الزامی دولت موافق باشیم اما بکوشیم از همه ابزارهای ممکن استفاده کنیم تا اطمینان حاصل کنیم که به شیوه‌ای که مناسب می‌دانیم اعمال می‌شود، یا اقتدار دولت و حقوق و حمایت‌هایی که به افراد موجود (از جمله خودمان) می‌بخشد را انکار کنیم. این مسیر دوم مستلزم شورش علیه دولت است، نه فقط اقدامی اعتراضی.

بیشتر اشکال مشارکتی اقدام سیاسی در نظام‌های دموکراتیک یا توسط دنبال کردن منافع فردی یا بخشی در چارچوب سیاست عادی هدایت می‌شود، جایی که دولت منابع اجباری و دیگر انگیزه‌ها را برای تضمین پیروی از قواعد فراهم می‌کند، یا توسط چالش‌هایی به مشروعیت رویه‌های استقراریافته دولت از طریق اعتراض به شکست آن در برآوردن ارزش‌ها و خواسته‌های بنیادین معین. جایی که خود موضوع اعتراض نتیجه فرایند دموکراتیک است، اعتراض (به‌صراحت یا به‌ضمنی) مستلزم ادعای این است که این نتایج را آن فرایند نمی‌تواند توجیه کند — که ادعاها، حقوق، یا اصول پایه‌ای معینی باید به‌عنوان آستانه برآورده شوند (و برآورده نمی‌شوند) تا رویه

دموکراتیک مشروع باشد. با این حال آنچه این جنبش‌ها اغلب نشان می‌دهند این است که اجماع بر روی چنین آستانه‌ای به‌طرز قابل‌توجهی دشوارتر از آنی است که بنیانگذاران لیبرالیسم اذعان داشتند، و تعارضات بر سر این آستانه احتمالاً به شیوه‌هایی که اقتدار دولت لیبرال دموکراتیک را به چالش می‌کشند به شعله‌ور شدن ادامه خواهند داد. ادامه خواهند داشت چون باورها و دلبستگی‌هایی که مردم را به حرکت درمی‌آورند اغلب تعارض بین آن‌ها را تولید می‌کنند، و در نظم‌های اجتماعی پیچیده و ناهمگنی که جوامع مدرن را مشخص می‌کنند، رفع یا حل همه تعارضات از طریق اجتماعی‌سازی، آموزش، و دیگر روش‌های ادغام هنجاری ممکن نیست. رویه‌های دموکراتیک برخی مسائل را حل می‌کنند، و از این جهت ممکن است پیشرفتی نسبت به دولت‌های سنتی‌تری که تصمیم‌گیری در آن‌ها به‌شکل چشمگیری سلسله‌مراتبی‌تر و کمتر باز است بپذیریم. اما مسائل بسیاری باقی می‌مانند که دولت‌های لیبرال مدرن باید صرفاً در آن‌ها حکم کنند و تصمیماتشان را با اجبار لازم پشتیبانی کنند. این مسائل ممکن است شامل تعیین معیارهای پذیرش شهروندی (تصمیمی که باید دست‌کم بر کسانی که توسطش مستثنی می‌شوند تحمیل شود) و جایگاهی که به غیرشهروندان در حوزه عمومی اعطا می‌شود؛ یا طیف حقوقی که باید توسط دولت یا مکانیسم‌های تصمیم‌گیری دموکراتیک مصون شمرده شوند باشند. علاوه بر این، در برخی مسائل مثل سقط جنین، اتانازی، حقوق حیوانات، و مسائل زیست‌محیطی، امتناع گروه‌ها از پذیرفتن اینکه حکم دولت همه ملاحظات حق یا اشتباه را کنار می‌گذارد قطعاً قابل‌فهم است، حتی اگر به تصمیم اقتدارمند با پشتیبانی قدرت نیاز داشته باشیم — وقتی کسی اصرار می‌کند که سقط جنین همیشه اشتباه است و انکار می‌کند که دیگران حق تصمیم‌گیری برای خودشان دارند، دولت باید اقتدارمند حکم کند. در واقع، هر مواردی که در آن مردم معتقدند حق دارند از دیگران چیزی بخواهند و می‌کوشند آن حق را اجرا کنند نیاز به قضاوتی اقتدارمند ایجاد می‌کند، یا برای حمایت از آن ادعا یا برای دفاع از دیگران در برابر آن. سرانجام، مواردی هستند که در آن‌ها حق‌های مربوط به انجمن در تضاد بنیادین با مسائل برابری و شهروندی قرار می‌گیرند، مثل جایی که دولت از حق گروه‌بندی‌های اجتماعی، قومی، یا دینی که اشکالی از طرد علیه گروه‌ها بر اساس رنگ، گرایش جنسی، یا قومیت اعمال می‌کنند حمایت می‌کند، به‌گونه‌ای که غیاب دخالت دولت می‌تواند پایه‌ای برای اعتراضی به همان عمق احساسی باشد که توسط تصمیم دولت برای مداخله

ایجاد می‌شود. در گذر زمان و با تغییرات در قانون‌گذاری برخی مسائل بی‌اختلاف‌تر می‌شوند، مثل اعطای حقوق دموکراتیک به زنان. اما حتی اینجا پیامدهای این تغییرات می‌توانند عواقب کاملاً مشکل‌سازی داشته باشند: دشوار است باور کرد که سقط جنین می‌توانست در ایالات متحده به موضوعی که هست تبدیل شده باشد بدون به رسمیت شناختن قبلی حقوق زنان، و مذاکره در اِعمال این حقوق در، برای مثال، جوامع دینی که به زنان برابری با مردان نمی‌دهند، احتمالاً در آینده اختلافات بیشتری ایجاد خواهد کرد.

هر دولت دموکراتیکی باید تخصیص اقتداری از ارزش یا احکامی ارائه دهد که چارچوبی ایجاد کند که در آن رویه‌های دموکراتیک سپس عمل می‌کنند، اما در انجام این کار بالقوه بودن اعتراض علیه این احکام نیز ایجاد می‌شود. همان‌طور که در فصل ۳ بحث شد، بیشتر نظریه سیاسی لیبرال این موضع را می‌گیرد که کثرت‌گرایی می‌تواند به کثرت‌گرایی معقول تبدیل شود و حوزه سیاست می‌تواند به عرصه‌ای تبدیل شود که در آن کسانی که آموزه‌های جامع رقیب اما معقول دارند می‌توانند توافق کنند که از قواعد و رویه‌های تصمیم‌گیری پیروی کنند که می‌توانند برای همه توجیه شوند. دشواری‌های این دیدگاه سه‌گانه است. اول، تصویری آرمانی است بر اساس فرضیات محدودکننده‌ای که توسط تاریخ‌های دولت‌های خاص ابطال می‌شوند، و تاریخ‌های ستم و محرومیت ناگزیر رنگ‌دهنده حس شهروندان از حداقلی است که باید از دولت بخواهند، با این حال کسانی که آماده‌اند آن‌ها را به‌عنوان برابر بپذیرند ممکن است همان حداقل را رد کنند. مسئله دوم این است که به‌جای اینکه کثرت‌گرایی ویژگی جوامعی باشد که پیش از دولت قرار دارد و مستقل از آن، باید بپذیریم که، هر آرمانی هم که وجود داشته باشد، دولت هیچ‌جا کنشگری کاملاً خنثی نیست، و اقدامات گذشته‌اش ناگزیر به تولید هم آموزه‌ها و تعهدات کثیر و هم ستیزه‌جویانه در میان شهروندان و رعایایش کمک می‌کند. این فقط یک نکته درباره شکست دولت در دستیابی به خنثایی تأثیر (که اجتناب‌ناپذیر است) نیست، بلکه مستلزم این شناخت هم هست که، هنگام عمل کردن در پس‌زمینه تاریخ خاص دولت‌شان، خنثایی هدف یا توجیه به‌ندرت به‌عنوان چنین توسط کسانی تجربه می‌شود که منافعشان توسط این تصمیمات زیان می‌بینند. برای اینکه مردم ادعای دولت به خنثایی هدف را بپذیرند، باید بپذیرند که تعهدات اساسی‌شان می‌تواند به‌مشروعیت توسط ملاحظات انصاف و معقولیت نسبت به دیگران کنار گذاشته شود. اما عمق شناسایی که مردم با

ارزش‌هایشان دارند، و این واقعیت که هنگامی که آن ارزش‌ها تهدیدشده تجربه می‌شوند این تشدید می‌شود، علیه به رسمیت شناختن خواسته‌های بی‌طرفی عمل می‌کند. سوم، خود فرایندهای سیاست که در این کتاب بررسی کرده‌ایم — اهمیت رهبری، ماهیت جاه‌طلبی سیاسی، پویایی وفاداری — تمایل به ایجاد چالش‌هایی برای اجماع سیاسی دارند. در واقع، این کار را نه فقط در دست رهبران غیرمسئول (که کم نیستند) می‌کنند که اعتقادات یا گرایششان به خشونت آن‌ها را وادار می‌کند حقوق و ادعاهای دیگران را نادیده بگیرند، بلکه همچنین با رهبرانی که با حس تناسب و مسئولیت عمل می‌کنند، همان‌طور که اکثریت قریب به اتفاق کسانی در جنبش حقوق مدنی این کار را کردند. رهبری مسئولانه به معنای پذیرفتن بی‌عدالتی یا اجتناب از رویارویی با دولت نیست. در واقع، می‌تواند در سیاست جدلی تجلی یابد، و در مواردی می‌تواند به شکل شورش و مقاومت درآید. البته، این در دولت‌های لیبرال دموکراتیک کمتر محتمل است، اما عمدتاً به‌صورت تعریفی: آنچه برای دولتی لیبرال دموکراتیک بودن است این است که حقوق شهروندانش را احترام می‌گذارد و کانال‌های کافی برای نمایندگی منافع فراهم می‌کند. آنچه با این حال این ادعا را تضعیف می‌کند این است که دقیقاً اختلاف نظر درباره اینکه چه چیزی احترام به حقوق و نمایندگی کافی از منافع محسوب می‌شود این مجادله را مشخص می‌کند. علاوه بر این، دشوار نیست ببینیم، مثلاً، که وقتی دموکراسی لیبرال به معنای نظامی گرفته می‌شود که منافع سرمایه را حفظ می‌کند، نابرابری منظم را تداوم می‌بخشد، و نمایندگی اقلیت‌ها و طبقه کارگر را محدود می‌کند، آنگاه مجموعه جایگزینی از ارزش‌ها پیرامون برابری، برآوردن نیازها، و رهایی محرومان می‌توانند پایه‌ای برای جنبشی باشند که دغدغه‌های مربوط به حقوق و آزادی فردی را به‌طور منظم تنزل می‌دهد. اینکه آیا رهبران جنبش‌های انقلابی طبقه کارگر در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مسئولانه عمل کردند به این بستگی دارد که آیا فکر می‌کنیم دولت‌هایی که علیهشان جنگیدند به‌اندازه کافی حقوق و منافعشان را حمایت کردند. به همین ترتیب — در واقع، به‌طور منحصربه‌فرد — نگران‌کننده برای بسیاری از لیبرال‌ها پیشنهاد ناگل است که برخی اشکال از نابرابری بین دولت‌ها (و نابرابری‌های درون دولت‌ها) به‌گونه‌ای هستند که «درجه فداکاری اغنیا که معقول خواهد بود کشورهای فقیر در برخی ترتیب‌های جمعی فرضی بر آن اصرار کنند، درجه‌ای است که غیرمعقول نخواهد بود اغنیا رد کنند»، چون این نشان می‌دهد که هیچ زمینه‌ای

برای اجماع کاملاً عقلانی وجود ندارد، و اینکه حل مسئله بستگی دارد به اینکه فرایند سیاسی پاسخی تولید کند که دوام بیاورد، در حالی که فقدان پایه عقلانی هر راه‌حلی از این دست را اساساً شکننده می‌سازد.

بر این چند پایه، دلایل خوبی داریم تا باور کنیم که دولت‌های لیبرال دموکراتیک نمی‌توانند چالش‌های مشروعیت‌شان را از گروه‌هایی که تعهداتشان انصاف اساسی‌ای را که دولت با کسانی که در مرزهایش (یا بیرون از آن) هستند رفتار می‌کند زیر سؤال می‌برد، منتفی کنند. در پاسخ به این چالش‌ها دولت نمی‌تواند صرفاً دامنه تساهلش را افزایش دهد چون در بسیاری از حوزه‌ها تعارضات ارزشی برد-باخت هستند: برآوردن یک مجموعه از دغدغه‌ها انکار مجموعه دیگری است. راه‌حل‌های پایدار برای این مسائل را نمی‌توان تضمین کرد. کسانی که این جنبش‌ها را رهبری می‌کنند، و کسانی که در رأس دولت قرار دارند، گاهی می‌توانند راه‌حل‌های عملی ارائه دهند که مذاکره‌کنندگان کمتر توانا نمی‌توانستند به آن نزدیک شوند. گاهی شانس و قضاوت به هم می‌رسند، گاهی از هم جدا می‌شوند. اگر راه‌حل‌های پایداری وجود دارند، سیاسی هستند — به معنای محدودتر آن که در فرایند چانه‌زنی و مذاکره شکل می‌گیرند — نه اینکه صرفاً تابعی از معقولیت یا نیاز به در نظر گرفتن مسائل به‌شکل بی‌طرفانه باشند. علاوه بر این، پایداری راه‌حل تابعی از کار سیاسی مستمر خواهد بود، نه اینکه موضوع توافقی یک‌باره‌وبرای‌همیشه باشد.

فصل نـهم

شهروندی دموکراتیک

کسانی که در کنش‌های سیاسی چالش‌برانگیز شرکت می‌کنند، به روشنی تنها اقلیت کوچکی از شهروندان دولت‌های دموکراتیک لیبرال هستند. مسئولیت‌ها و فضائل سیاسی سایر شهروندان این دولت‌ها چه می‌شود؟ در این فصل، سه ویژگی محوری شهروندی دموکراتیک مدرن را بررسی می‌کنم که هر گفتگویی درباره‌ی فضائل مورد انتظار از شهروندان دولت‌های دموکراتیک لیبرال باید در چارچوب آن‌ها قرار گیرد.

اول اینکه باید پذیرفت فرآیند دموکراسی هرچند نمایندگی منافع و ترجیحات را ممکن می‌سازد، حمایت از فرآیند سیاسی‌ای که این منافع از طریق آن ابراز می‌شوند نمی‌تواند مشروط به این باشد که نتایجش تا چه اندازه منافع و ترجیحات ما را برآورده می‌کند. باید درجه‌ای از تعهد به رویه‌ها و شیوه‌هایی وجود داشته باشد که مشارکت ما را شکل می‌دهند، مستقل از نتیجه‌ای که در هر مورد خاص برای ما دارند. تا آنجا که از فضائل شهروندی صحبت می‌کنیم، این فضائل تا حدی در ارتباط با نقششان در تأمین پذیرش و حمایت از محدودیت‌های رویه‌ای در دنبال کردن منافع فردی یا گروهی هستند.

دوم، در حالی که مشارکت در سیاست برای حفاظت از حقوق و آزادی‌های شهروندان حیاتی است، اعمال این حقوق و آزادی‌های فردی ممکن است انگیزه برای چنین مشارکتی را تضعیف کند. نظریه‌پردازان شهروندی دموکراتیک لیبرال همواره با تنش‌های میان فرهنگ فردگرایانه و تکه‌تکه‌شده‌ی جوامع سرمایه‌داری پیشرفته که با فرهنگ حقوق فردی گره خورده، و نیاز به انگیزش شهروندان برای مشارکت در نهادهای سیاسی دولتشان به گونه‌ای که حقوق و آزادی‌هایشان در امنیت بماند و از دخالت دولت مصون باشد، کشمکش داشته‌اند.

این دو بینش متقاطع ـــ اینکه نهادهای دموکراتیک باید بتوانند انگیزه‌ی انطباق با رویه‌هایشان را حتی زمانی که نتایجی مخالف منافع فردی ما به بار می‌آورند تأمین کنند، و اذعان به تنش میان

زندگی‌های خصوصی‌ای که می‌خواهیم دولت از آن‌ها حمایت کند و نیاز به انگیزش مشارکت عمومی در سیاست برای تضمین آن حمایت — نقطه‌ی شروع ضروری برای تبیین فضائل شهروندی دموکراتیک هستند. این دو بینش ما را تشویق می‌کنند بدون پیش‌فرض‌های بزرگ‌نمایانه درباره‌ی منطقی بودن فردی یا فضیلت مدنی شروع کنیم و با دو پرسش آغاز کنیم: چه سطحی از مشارکت شهروندی برای حفظ حکومت باثبات، منظم، و مشروع در دولت‌های دموکراتیک و برای جلوگیری از حکومت اقتدارگرا یا خودسرانه لازم است؟ و چه انواع انگیزه‌ای برای مشارکت سیاسی وجود دارد، و تا چه حد این انگیزه‌ها می‌توانند حداقل سطوح مشارکت و انطباق لازم برای حکومت سیاسی دموکراتیک را تأمین کنند؟

سومین موضوع محوری برای شهروندی دموکراتیک مدرن همچنان باقی است. بسیاری از فیلسوفان سیاسی به نیاز به فضیلت شهروندی در دولت‌های دموکراتیک لیبرال اشاره کرده‌اند؛ با این حال، همانطور که استدلال کرده‌ام، فضائل باید در بستر شیوه‌ها و نقش‌هایی قرار گیرند که عمق و جذابیت کافی دارند. یکی از مشکلات اصلی نظریه‌های فضیلت شهروندی، شناسایی شیوه‌ها و نقش‌هایی است که به اندازه‌ی کافی عمیق باشند، شهروندان را به اندازه‌ی کافی درگیر کنند، و به اندازه‌ی کافی به اعمال اقتدار و حل تعارض کمک کنند تا بتوانیم به جای صرف فرض کردن الزامات به عنوان آرمان‌هایی که شهروندان فردی باید برآورده کنند (که در آن کلمه‌ی «باید» گسستگی میان انگیزه‌هایی که می‌خواهیم شهروندان داشته باشند و آنچه واقعاً قابل اتکاء است را بیان می‌کند)، به طور معناداری از فضائل صحبت کنیم. ادعای اینکه اینها فضائل شهروندی هستند این فرض را دربر دارد که رابطه‌ی شهروند با فرآیند سیاسی به اندازه‌ی کافی پربسامد و عمیق است که الزامات آن فرآیند بتوانند رفتارش را به شکلی شکل دهند که بنیادی‌ترین تعهداتش را درگیر کند. قطعاً معقول است که فکر کنیم برخی شهروندان در آتن باستان این‌گونه درگیر بودند (در برخی دوره‌ها)، و ماکیاولی قطعاً تلاش می‌کند همین را برای شهروندان روم باستان به ما بقبولاند. اما شهروندی مدرن کمتر فراگیر و کمتر جذاب است — مطالبات کمتر و نادرتری دارد، و با رقابت سختی از سوی دیگر نظام‌های ارزشی و تعهدات (مانند روابط شخصی، اجتماعی، و اقتصادی) روبروست. اگر چنین باشد، به چه معنایی شیوه‌های دموکراسی لیبرال به اندازه‌ی کافی فراگیر، جذاب، و در یک معنای مهم، روزمره هستند تا تعهدات ما را

شکل دهند و اجازه‌ی رشد برتری‌های شخصیتی را بدهند که شایسته‌ی عنوان فضیلت باشند؟ حتی اگر بپذیریم که دموکراسی‌های لیبرال به طور چشمگیری بهبود می‌یافتند اگر شهروندان به طور منظم طیف فضائل پیشنهادشده را نشان می‌دادند، دغدغه‌ی اساسی‌تر این است که تا چه حد شیوه‌های واقعی مشارکت مدنی شایسته‌ی عنوان فضیلت هستند. این آخرین پرسش در بخش پایانی فصل، پس از بحث درباره‌ی ماهیت وظایف شهروندان، به آن پرداخته می‌شود.

شهروندی نوعی جایگاه در سیاست را توصیف می‌کند — جایگاهی که به فرد حق حکومت شدن به شیوه‌ای سیاسی می‌دهد؛ یعنی بر اساس رویه‌ها یا اصول مشروع‌سازی‌شده‌ی حوزه‌ی سیاسی. مردم می‌توانند بدون اینکه شهروند شناخته شوند، حقوق مدنی و شخصی داشته باشند، اما حقوق و آزادی‌های خاص شهروندی (یعنی حقوق در سیاست) به نظر می‌رسد برای تأمین و حفاظت از حقوق مدنی و شخصی ضروری باشند. در قلب شهروندی، حقوق افراد و/یا گروه‌ها برای طرح مطالبات از نهادهای سیاسی‌شان و به نوعی پاسخگو نگه داشتن حاکمانشان در قبال اعمالشان در منصب قرار دارد. انکار این حقوق یعنی انکار مقام سیاسی شهروندی به مردم؛ یعنی حکومت کردن بر آن‌ها از راه اجبار یا پدرسالاری، نه دموکراتیک. دولت‌هایی که به این شکل حکومت می‌کنند ممکن است منظم و (گاه) باثبات باشند، اما این را با ابزارهایی به دست می‌آورند که برای کسانی که بر آن‌ها حکومت می‌کنند مشروع نمی‌کنند. سیاست دموکراتیک بر «جایگاه» متمایز شهروندانش تکیه می‌کند؛ آن جایگاه مستلزم برخی حقوق اساسی در برابر حاکمان به همراه حقوق نمایندگی و مسئولیت‌های معینی در حوزه‌ی سیاسی است. دولت‌های دموکراتیک مختلف با مفاهیم متفاوتی از این جایگاه و وظایف مرتبط با آن عمل می‌کنند، اما نقشی که سیاست در حل مقتدرانه‌ی تعارض بازی می‌کند تضمین می‌کند که انتظارات شهروندان به طور کلی مشابه باشند.

حقوق سیاسی دموکراتیک با تعدادی مسئولیت رویه‌ای مرتبط همراه هستند: اگر شهروندی نمایندگی کند یا به شکل دیگری در صدد تأثیرگذاری بر فرآیند سیاسی و نتایجش باشد، به طور ضمنی در حق انجام این کار، مسئولیت پایبندی به آن فرآیند، روح آن، و نتایجش نهفته است. اما حقوق و مسئولیت‌های دموکراتیک به این الزامات رویه‌ای ختم نمی‌شوند؛ حتی نظریه‌های نسبتاً کم‌ادعا از شهروندی، مانند نظریه‌ی بنیامین کنستان، بر مسئولیت‌هایی که شهروندان دارند برای اعمال حقوق مشارکتی‌شان به گونه‌ای که فرهنگ پاسخگویی برای کسانی که مناصب قدرت

سیاسی و اعتماد را اشغال می‌کنند حفظ شود تأکید می‌کنند. اگر این حقوق مشارکتی را اعمال نکنیم، به تدریج تحلیل خواهند رفت، همان‌طور که حقوق شخصی و مدنی‌مان هم تحلیل خواهند رفت. ما وظیفه‌ای برای مشارکت داریم، علاوه بر وظایفی که در ارتباط با مشارکتمان به وجود می‌آیند. وظایف رویه‌ای عموماً به عنوان ضروری برای اعمال حقوق سیاسی شناخته می‌شوند، اما وظایف مشارکتی به همان اندازه شناخته‌شده نیستند (که این با مشکل عمده‌ی سواری مجانی بر روی آن‌ها پیچیده‌تر می‌شود). «وظایف مشارکتی شامل درگیری شهروندان در نهادهای رسمی نظام، مانند انتخابات، خدمت در هیئت منصفه، و درگیری گسترده‌تر در فرهنگ مدنی و سیاسی است که پیوندهای میان شهروند در خیابان و کسانی که در منصب عمومی هستند را حفظ می‌کند.»

وظایف رویه‌ای شامل هر دوی وظایف حمایت از رویه‌های فرآیند سیاسی و وظایف حمایت از نتایج آن فرآیند و پذیرش آن‌ها هستند. دولت‌هایی که به شهروندان اجازه می‌دهند به کسانی که در منصب هستند نمایندگی کنند بدون اینکه قوانین و هنجارهای فرآیند سیاسی را بپذیرند، شرایط فساد گسترده و سوء اداره را فراهم می‌آورند. فساد می‌تواند از افرادی ناشی شود که می‌کوشند از ابزارهای نامشروع برای دستیابی به نتایج مطلوب استفاده کنند (مانند تهدید، رشوه، و از این قبیل)، و از نخبگانی که می‌کوشند سلطه‌شان بر قدرت را با جلب حمایت و انطباق گروه‌ها از طریق ابزارهای نامشروع — مانند روابط حامی و موکل یا نقض هنجارها برای انتصاب مقامات عمومی برای ساختن ماشین‌های سیاسی — تضمین و تثبیت کنند. عبارت «پایبندی به خروجی» به این دغدغه مربوط است که گروه‌ها و جوامع باید مشروعیت رویه‌های سیاسی را بشناسند و به حرف و روح توافقات مذاکره‌شده از طریق این رویه‌ها پایبند باشند. جایی که بیشتر مردم به روح توافقاتشان پایبند هستند، برای برخی ممکن می‌شود که سواری مجانی بگیرند — منافع این انطباق عمومی را بپذیرند بدون اینکه خودشان هیچ یک از هزینه‌هایش را (یا هیچ یک از محدودیت‌هایش را) متقبل شوند. اگر سواری مجانی گسترده شود، انطباق عمومی فرو می‌پاشد. وفادار ماندن به روح توافقات خود شامل سواری مجانی نگرفتن از تمایل دیگران به انجام این کار است، مثلاً با طرح سؤالات درباره‌ی مشروعیت فرآیند به عنوان یک حرکت تاکتیکی برای کسب برتری بر کسانی که بدون شکایت انطباق می‌کنند. می‌توانیم اینها را مسئولیت‌های افقی بنامیم چرا که منفعتی

که با انطباق از دست می‌دهیم منفعتی است که تنها از طریق سواری مجانی بر خویشتن‌داری رویه‌ای دیگر شهروندان به دست می‌توانستیم آورد؛ در مقابل، مسئولیت‌های عمودی به روابط مستقیم با کسانی که در منصب عمومی هستند مربوط می‌شوند. مردم هنگامی این مسئولیت‌ها را انجام نمی‌دهند که به دنبال دسترسی ترجیحی نامشروع به منابع یا تأثیر بر تصمیمات از طریق فاسد کردن کسانی که منصب سیاسی‌شان به آن‌ها کنترل این منابع یا تصمیمات را می‌دهد، هستند.

در مقابل، وظایف مشارکتی شامل مشارکت عمودی در فعالیت‌هایی است که فرد به دلیل شهروندی‌اش حق آن‌ها را دارد، مانند رأی دادن، نمایندگی کردن، درگیری در فعالیت‌های گروه‌های ذی‌نفع، پیوستن به احزاب سیاسی و فعالیت در آن‌ها، نوشتن نامه به روزنامه‌ها و نمایندگان، انجام خدمت هیئت منصفه، و از این قبیل. اما چنین وظایفی همچنین شامل مسئولیت افقی مبهم‌تری برای درگیری و حفظ فرهنگ مدنی‌ای است که شهروندان را به کسانی که حکومت سیاسی را اعمال می‌کنند پیوند می‌دهد. می‌توانیم این را به عنوان نوعی «سرمایه‌ی اجتماعی» در میان شهروندان خارج از عرصه‌ی مستقیماً سیاسی بدانیم که پس‌زمینه‌ای از اعتماد، اطلاعات مشترک، و هوش سیاسی فراهم می‌آورد. آن فرهنگ مشارکت رسمی‌تر در نظام را آگاه و انگیخته می‌کند و فرهنگ پاسخگویی برای سیاست‌مداران را حفظ می‌کند.

هر دو نوع مشارکت نقش محوری در نوشته‌های توکویل دارند. اول در ستایش او از شهرداری‌های آمریکایی در جلد اول دموکراسی در آمریکا آشکار است، که در آن به عنوان محوری برای حفظ روح آزادی — که منظور او توانایی مقاومت در برابر تجاوز به آزادی توسط مقامات سیاسی است — دیده می‌شود. وظایف مشارکتی جلد دوم را به خود مشغول می‌کنند، که بر اثرات فرسایندهٔ فردگرایی بر نظام سیاسی و بر تمایل شهروندان به واگذاری حوزه‌های فزاینده‌تری از مسئولیت به دولتی هرچه متمرکزتر و دیوان‌سالارتر تأکید می‌کند.

بحث توکویل در جلد دوم، که در آن انجمن‌های ثانوی را محوری برای اعمال آزادی فردی و برای شکل‌گیری هویت عمومی و روح مدنی در میان شهروندان می‌بیند، یک طرف از یک استدلال دیرینه درباره‌ی فرهنگ مدنی را دفاع می‌کند. طرف دیگر، نوع اسپارتی که روسو آن را می‌پذیرد، تنها واحد مشارکت و شناسایی را وطن می‌داند، در حالی که انجمن‌های ثانوی را کاملاً با شکل‌گیری اراده‌ی عمومی در تضاد می‌بیند. تقسیم بندی میان توکویل، که بر مزایای انجمن‌ها

نسبت به دولت تأکید می‌کند، و روسو، که بر هزینه‌ها تأکید می‌کند، حول این مسئله می‌چرخد که تا چه حد عضویت در جامعه‌ی مدنی و انجمن‌های مختلف آن شناسایی پایدار با هنجارهای حوزه‌ی سیاسی تولید می‌کند، یا مستقیماً (به دلیل نحوه‌ای که مشارکت دامنه‌ی منافع را گسترش می‌دهد)، یا به طور پیش‌فرض (از طریق تکثیر صرف منافع و ناتوانی هیچ منافع خاصی از به دست آوردن برتری بر همه‌ی دیگران)، به جای اینکه تهدید کند فرآیند سیاسی را گروگان قوی‌ترین منافع اجتماعی کند — همان‌طور که در نظر آدام اسمیت که «مردم یک تجارت به ندرت با هم دور هم جمع می‌شوند، حتی برای شادی و سرگرمی، اما گفتگو به توطئه علیه عموم ختم می‌شود.» در حالی که مشارکت افقی حیاتی است، وفاداری‌ها به یک گروه لزوماً به شکل عمومی‌تری از روح مدنی منجر نمی‌شوند.

این نقطه‌ی اساسی اختلاف اخیراً شکل جدیدی به خود گرفته، که توسط حضور نظام‌های مختلف ارزش اجتماعی و زندگی فرهنگی در کنار هم در دولت‌های دموکراتیک لیبرال به وجود آمده است. وقتی جوامع برای حفاظت از ارزش‌ها و شیوه‌های فرهنگی متمایزشان خواستار حقوق جمعی هستند، به طور مؤثر انکار می‌کنند که جایگاهشان به عنوان شهروندان در «جمهوری رویه‌ای» مدرن به اندازه‌ی کافی از نگرانی‌هایشان حمایت می‌کند. در واقع، یکی از ویژگی‌های این بحث‌ها این اصرار بوده که چنین تفاوت‌های فرهنگی نظمی متفاوت از مشکل نسبت به فردگرایی یا تعارض گروه‌های ذی‌نفع ایجاد می‌کنند. در این دیدگاه، در حالی که تعارض بر سر مسائل توزیعی در اصل مثبت است، قابل مذاکره است، و می‌تواند در چارچوبی مشترک از قوانین سازمان‌دهی شود، تعارض‌های شامل سیاست هویت بازی با مجموع صفر هستند، غیرقابل مذاکره‌اند، و در برابر رویه‌ها و شیوه‌های سیاسی مشترک مقاومت می‌کنند. هویت اجتماعی به ویژگی تأسیسی هویت فردی تبدیل می‌شود، عمیق‌ترین تمایلات و انگیزه‌های شخص را شکل می‌دهد، و به شدت بر اینکه آیا اعضای گروه می‌توانند مشروعیت رویه‌ها و قوانین نظم سیاسی فراجمعی را بشناسند تأثیر می‌گذارد. در چنین شرایطی، هویت بر شهروندی غلبه می‌کند، و احتمالاً نوع سیاست چالش‌برانگیز مورد بحث در فصل قبل را تغذیه می‌کند.

ادبیات درباره‌ی شهروندی به ما امکان می‌دهد سه انگیزه‌ی متمایز برای انطباق شهروندان (زندگی مشترک، فضیلت مدنی، و هنجارهای رویه‌ای) را از هم تمییز دهیم، که هر کدام

دلالت‌های متفاوتی بر اینکه تا چه حد شهروندان می‌توانند مطالبات رویه‌ای و مشارکتی دولت دموکراتیک مدرن را برآورده کنند دارند.

انطباق بر اساس زندگی مشترک (مودوس ویوندی) زمانی رخ می‌دهد که انطباق با هنجارهای سیاسی مشروط به این باشد که آن هنجارها یک استراتژی حداکثرسازی منافع برای فرد یا گروه ارائه دهند. این لزوماً به معنای حداکثرسازی منافع شخصی محدود نیست، چرا که اهدافی که فرد دنبال می‌کند ممکن است شامل نوع‌دوستی گروهی یا حتی جهانی باشد. اما این دلالت می‌کند که منافع یا ارزش‌های حداکثرشده مستقل از هنجارها و ارزش‌هایی که قوانین حوزه‌ی سیاسی را ساختار می‌دهند شناسایی می‌شوند. بدون آن شرط، مشکل انگیزش را با تعریف حل می‌کردیم. همچنین روایت مودوس ویوندی نیازی ندارد بر این اصرار کند که شهروندان تنها زمانی انطباق می‌کنند که قضاوت می‌کنند یک عمل خاص از انطباق مستقیماً بهینه است. اذعان به نقش قضاوت‌های آستانه‌ای و مشکلات هماهنگی به ما کمک می‌کند ببینیم که انطباق ممکن است پدید آید، نه به این دلیل که هنجارهای نظام سیاسی پذیرفته می‌شوند، و نه به این دلیل که انطباق با آن‌ها به حداکثر منافع گروه می‌رسد، بلکه به این دلیل که برای عدم انطباق به عنوان یک استراتژی عملی باید آستانه‌ی معینی برای کنش جمعی عبور شود. در هر صورت، با این حال، انگیزه برای انطباق در سیاست توسط این منافع و ارزش‌ها داده می‌شود و جایگاه من به عنوان شهروند هیچ نقشی در تمایلم به برآوردن مطالباتش بازی نمی‌کند — چنین مطالباتی را کاملاً بر اساس سازگاری‌شان با ارزش‌ها یا تعهداتم قبول یا رد می‌کنم. این ممکن است مشکلی ایجاد نکند در جایی که جامعه با درجه‌ی بالایی از اجماع بر ارزش‌ها مشخص می‌شود و جایی که نهادها و رویه‌های دولت کاملاً با چنین ارزش‌هایی همخوانی دارند.

اما دولت‌سازی، توسعه‌ی اقتصادهای سرمایه‌داری، دموکراتیزاسیون، و نوگرایی دست به دست هم داده‌اند تا اطمینان حاصل کنند که بیشتر دولت‌های مدرن به درجات متفاوتی با اتمیسم، کثرت‌گرایی ارزشی، و تعارض گروهی و/یا قومی مشخص می‌شوند، و در چنین شرایطی نمی‌توانیم فرض کنیم که منافع فردی یا گروهی هیچ سازگاری با محدودیت‌های رویه‌ای که باید در دنبال کردن اهدافشان تسلیم آن‌ها شوند پیدا خواهد کرد. این لزوماً به عدم انطباق گسترده منجر نمی‌شود، چرا که انطباق می‌تواند صرفاً از طریق تهدید و تنبیه‌های مؤثر ایجاد شود. شهروندان اغلب پایبند رویه

هستند چون دولت کسانی را که هنجارهای رویه‌ای را نقض می‌کنند تنبیه می‌کند. به همین ترتیب، انطباق افقی — یا بر اساس نتیجه — می‌تواند با تحمیل هزینه‌ها بر متخلفان ایجاد شود. در واقع، افراد و گروه‌ها ممکن است منافعشان را در حمایت از چنین فعالیتی از جانب دولت ببینند (چرا که ارزانتر از تحمل عدم انطباق دیگران است)، حتی اگر احتمال بیشتری ایجاد کند که تخلف خودشان با موفقیت تنبیه شود.

جایی که تعارض گروهی گسترده‌ای وجود دارد، با این حال، انگیزش انطباق رویه‌ای بسیار دشوارتر است، نه کمتر به این دلیل که جوامع می‌توانند به اعضای فردی خود تا حدی عایق‌بندی در برابر تنبیه‌های دولت بدهند، به ویژه زمانی که دولت نسبت به گروه خصمانه تلقی می‌شود. علیرغم تمایل در میان نظریه‌پردازان سیاسی به تلقی تعارض قومی به عنوان بنیادی متفاوت از تعارض طبقاتی، به نظر می‌رسد احتمال دارد که هر زمان هویت فرد (چه طبقاتی یا قومی) در یک جامعه‌ی همبستگی‌محور ریشه داشته باشد و با رابطه‌ی خصمانه با دولت همراه شود، چیزی بسیار شبیه سیاست هویت پیدا خواهیم کرد — و توانایی مشابهی (چرا که همبستگی اجتماعی کنش جمعی را تسهیل می‌کند) برای بسیج جهت فرار از تنبیه‌های دولت. در حد افراطی دیگر، گروه‌های نخبه با روابط نزدیک به دولت نیز قادر خواهند بود از تنبیه‌ها اجتناب کنند، و انگیزه‌های کمی برای استثمار نکردن موقعیتشان به نفع خود ندارند.

در حالی که انطباق رویه‌ای ممکن است به شکل متفاوتی تحت مودوس ویوندی بسته به اینکه نظم اجتماعی بیشتر به اتمیسم و فردگرایی تمایل داشته باشد یا به تعارض گروهی برانگیخته شود، در هیچ‌یک از موارد مشارکت به راحتی انگیخته نمی‌شود. در موارد تعارض گروهی، اگر مشارکت تنها زمانی برانگیخته شود که حداکثرسازی منافع باشد، و اگر پایبند رویه باشد تنها زمانی که آن هم حداکثرسازی منافع باشد، احتمال دارد مشارکت بی‌ثبات‌کننده باشد. در زیر اتمیسم، مشخص نیست انگیزه‌های مشارکت داوطلبانه چه می‌توانند باشند، از این رو پذیرش مکانیزم‌های اجرایی در برخی دولت‌ها، مانند جریمه‌ها برای عدم رأی دادن یا تنبیه کسانی که در برابر خدمت هیئت منصفه مقاومت می‌کنند. علاوه بر این، به نظر می‌رسد هیچ انگیزه‌ای برای اشکال گسترده‌تر و افقی مشارکتی که شناسایی کرده‌ایم وجود ندارد، نه کمتر به این دلیل که (به فرض) ساختارها یا انجمن‌های گروهی کمی برای حمایت از چنین مشارکتی وجود دارد.

این نتیجه نیاز به تصحیح دارد: دغدغه‌ی حفاظت و ترویج منافع لزوماً در تضاد با مشارکت سیاسی نیست. ممکن است مشارکت کمتری در یک نظم سیاسی باثبات وجود داشته باشد، چرا که سواری مجانی واقعاً بدون هزینه به نظر می‌رسد؛ و به دلایل متفاوتی، مشارکت در جایی که یک دولت بسیار اجباری و اقتدارگرا وجود دارد غیرمولد تلقی می‌شود. اما اعمال اعتراض علیه، برای مثال، موارد آشکار فساد، تقلب، یا بی‌توجهی نسبت به حقوق مدنی توسط بخشی از نخبگان سیاسی، ممکن است توسط انگیزه‌های مودوس ویوندی ایجاد شوند اگر سودهای بالقوه بزرگ باشند و آستانه برای کنش جمعی نشان داده شود که به طور مطمئنی عبور شده — شاید با مثالی که توسط گروه دیگری که به طور مشابه انگیخته نشده، مانند قوه‌ی قضاییه یا پلیس، ایجاد می‌شود. بیرون آمدن از زیر حامیان فاسد ممکن است به نفع ما باشد، و اقدام برای انجام آن هم ممکن است یک استراتژی حداکثرسازی منافع باشد اگر بتوان نشان داد که انجام آن نسبتاً ایمن است (انگیزه‌ها افزایش می‌یابند اگر ماندن زیر چنین حامیانی هزینه‌های فزاینده‌ای داشته باشد). بنابراین، اعمال مقاومت جمعی در برابر سهل‌انگاری در وظایف عمومی ممکن است کلاً یا تا حد زیادی توسط خودخواهی انگیخته شود؛ یعنی اگر رفتار دیگران نشان دهد که چنین رفتاری هم کم‌هزینه است و هم بازده بالقوه‌ی بالایی دارد. اعمال مقاومت فردی در برابر رژیم‌های اقتدارگرا، اگر با شدت تنبیه شوند، تقلیدگران کمی را برمی‌انگیزند، اما نمونه‌های مخالفت تنبیه‌نشده ممکن است دیگران را به افزودن صدایشان ترغیب کند؛ و زمانی که تعداد کمی شروع کردند، بسیاری دیگر ممکن است این را نشانه‌ای ببینند که می‌توانند بدون تنبیه مخالفت کنند. آستانه‌های متنوع برای کنش جمعی در یک جمعیت ممکن است اجازه دهد اثر گلوله‌ی برفی سریعی از یک حادثه‌ی نسبتاً جزئی به دنبال بیاید. نکته‌ی منفی این است که انطباق فضیلتمندانه ممکن است به عدم انطباق منفعت‌طلبانه و سواری مجانی در نوع مشابهی از مارپیچ تبدیل شود.

بنابراین، زمانی که شهروندان با انگیزه‌ای نه بیشتر از یک مودوس ویوندی هستند، بزرگترین خطر برای ثبات سیاسی زمانی پیش می‌آید که اطاعت ظاهری از مطالبات مشارکتی تعارضات گروهی یا هویتی را پنهان می‌کند. در موارد اتمیسم، مودوس ویوندی ممکن است انطباق رویه‌ای را انگیزه دهد اما بعید است مشارکت را انگیزه دهد، و از این طریق محدودیت‌های کسانی که در قدرت هستند را کاهش می‌دهد.فضیلت

مدنی مفهومی محوری در سنت جمهوری‌خواهی کلاسیک است. این مفهوم به میل شهروند برای پیشبرد خیر عمومی اشاره دارد، که «فضیلت» به عنوان تمایل درونی‌شده برای خدمت به جامعه‌ی سیاسی و به رسمیت شناختن مطالبات شهروندی به عنوان محدودکننده‌ی دیگر دغدغه‌هایش فهمیده می‌شود. چون منافع خصوصی (یا حتی جهانی) تنها زمانی پذیرفته می‌شوند که با دغدغه‌های مدنی سازگار یا فعالانه توسط آن‌ها شکل‌گرفته باشند، گاهی اثبات اینکه عامل از فضیلت مدنی عمل می‌کند نه از انگیزه‌های خصوصی سازگار دشوار است. در نتیجه، فضیلت مدنی در موقعیت‌هایی بیشتر شناسایی می‌شود که منافع مستقل فرد برای انطباق ضعیف است ــــ به دلیل هزینه‌هایی که بر عامل تحمیل می‌شود. از نظر تحلیلی، فضیلت مدنی مستلزم این است که تعهد شخص به عنوان شهروند انطباقش را در مواجهه با انگیزه‌های فردی برای عدم انطباق انگیزه دهد. این مستلزم نیست که شهروندان کاملاً بدون توجه به نحوه‌ی عمل دیگران عمل کنند: فضیلت مدنی با ایثار بدون تفکر یکسان نیست، اما مستلزم این است که شهروند با فضیلت آستانه را برای انطباق دیگران کاملاً بر اساس معیارهای محاسبه‌گرایانه تعیین نکند. شهروندان نمی‌توانند منطقاً نسبت به نتایج بی‌تفاوت باشند و باید هزینه‌های انطباق در جایی که دیگران انطباق نمی‌کنند را ارزیابی کنند (ممکن است مثلاً با مرگ حتمی، ورشکستگی مالی یا تلافی علیه خانواده‌هایشان روبرو شوند، و غیرمعقول است که فکر کنیم شهروند با فضیلت باید این هزینه‌ها را ناچیز بداند یا بر این باور باشد که آن‌ها گاهی نمی‌توانند از منفعتی که شهروند احتمالاً برای خیر عمومی به بار می‌آورد ــــ که در برخی موارد ممکن است واقعاً بسیار کم باشد ــــ بیشتر باشند). بنابراین، منافع فردی می‌توانند تا حدی وزن داشته باشند، اما شهروندان فضیلتمند کسانی هستند که تعهدشان به شهروندی و هنجارهای سیاسی آن‌ها را فراتر از محاسبه‌ی فوری منافعشان می‌برد، و آن تعهد است که آن‌ها را به عمل کردن در حمایت از آن هنجارها انگیزه می‌دهد ــــ به طوری که تعهدشان به ارزش‌ها و اصولشان به عنوان شهروند است که انطباقشان را انگیزه می‌دهد.

در مواردی که انطباق عمومی به دست نیامده یا احتمالش بسیار کم است، که هزینه‌های بالقوه‌ی انطباق گزاف است، و که سهمی که می‌توانیم امیدوار باشیم ایجاد کنیم کم است، پس ممکن است مجبور شویم تصمیم بگیریم که فضیلت مدنی به طور نامتناسبی پرهزینه شده و شهروندی غیرممکن شده است (چرا که مطالباتی که می‌کند می‌توانند به طور منطقی رد شوند). در چنین

شرایطی ممکن است اعمال قهرمانی یا نمونه‌هایی از شجاعت شخصی بزرگ داشته باشیم، اما نیاز به این — در موارد سیاست داخلی — اغلب نشانه‌ای است که نظم سیاسی برای اثربخشی مستقل بسیار ضعیف است، که آنگاه در نظر گرفتن آن اعمال به عنوان نمونه‌هایی از فضیلت مدنی را دشوار می‌کند.

فضیلت مدنی می‌تواند هم انطباق و هم مشارکت را در تمام طیف مطالبات شهروندی انگیزه دهد. اما در سنت جمهوری‌خواهی، این کار را با دادن وزن غالب به جایگاه سیاسی شخص بر همه‌ی هویت‌های دیگر، با پیشنهاد تنش اجتناب‌ناپذیر میان منافع خصوصی و مطالبات خیر مشترک، و با باور به اینکه یک فرآیند آموزش سیاسی برای تضمین دستیابی به درجه‌ی مناسبی از شناسایی با جامعه‌ی سیاسی و خیر مشترک ضروری است انجام می‌دهد. این سنت بر درکی از سیاست به عنوان دستاورد شکننده تکیه می‌کند که برایش بالاترین فداکاری شخصی می‌توان خواست، و در آن دیگر منافع و تعهدات شهروند وزن نسبتاً کمی داده می‌شود (چرا که حفظ جمهوری به عنوان شرط لازم برای دستیابی به همه‌ی اهداف دیگر تلقی می‌شود). با این حال، نویسندگانی به قدمت منتسکیو تشخیص دادند که در دنیای کثیرتر و پیچیده‌تر دولت مدرن، که در آن وحدت و ماهیت رو در رو جمهوری کلاسیک از دست رفته، دیدن اینکه چگونه می‌توان این درجه از تعهد را انگیزه داد آسان نیست. در واقع، بر اساس روایت مارکس و انگلس، کاملاً غیرمنطقی است که باور کنیم می‌توانستیم این کار را بکنیم:

«چه توهم وحشتناکی است که در حقوق انسان، در جامعه‌ی بورژوازی مدرن، جامعه‌ی صنعت، رقابت جهانی، منافع خصوصی آزادانه دنبال می‌شوند، آنارشی، و فردیت طبیعی و روحانی از خود بیگانه، شناخت و تأیید کنیم، و در عین حال بخواهیم تجلیات زندگی این جامعه را در افراد خاص از بین ببریم و بخواهیم سر سیاسی آن جامعه را به شیوه‌ی باستان مدل کنیم.»

به نظر می‌رسد که باید بسیاری از ویژگی‌های نسبتاً استاندارد دولت مدرن، مانند کثرت‌گرایی، جامعه‌ی مدنی و اقتصادی شکوفا، و حق دنبال کردن درک خود از خیر آنطور که مناسب می‌بینیم را رد کنیم تا سطح مناسبی از فضیلت مدنی را تأمین کنیم. این به این معنا نیست که هرگز تولید چنین فضیلت جمهوری‌خواهانه ممکن نیست. در طول جنگ‌ها یا در موقعیت‌های تنش بین‌المللی بالا، برای مثال، ناسیونالیسم یا میهن‌پرستی ممکن است منجر به سطوح بالایی از مشارکت و تعهد

عمومی شود؛ اما این نه یک موقعیت رایج است و نه یک موقعیت ایده‌آل. ناسیونالیسم دولت‌محور، و اشکال وحدت فرهنگی دولت‌محور به طور کلی، تهدید می‌کنند که همبستگی سیاسی و انطباق را تنها با کاهش دامنه‌ای که در آن شهروندی پایه‌ی ادعاها در برابر نظم سیاسی باقی می‌ماند افزایش دهند (همانطور که مارکس و انگلس پیشنهاد می‌کنند). مشکل شهروندی در نظام‌های دموکراتیک لیبرال اطمینان از انطباق با رویه‌های سیاسی است در حالی که نوعی کنترل مدنی بر نهادها و مقامات دولت حفظ می‌شود، و تقدس و امنیت دغدغه‌ها و منافع خصوصی شهروندان دفاع می‌شود. جوامع کوچک‌مقیاس، همگون، با ارتباط رو در رو ممکن است به اندازه‌ی کافی همبستگی داشته باشند تا اطمینان حاصل کنند که شهروندان به خیر مشترک به شکلی متعهدند که انطباق، فاصله‌ی انتقادی، و امنیت فردی را حفظ می‌کند، اما دولت‌های مدرن، بیشتر، این‌گونه نیستند.

این به طور کلی مبنایی بود که کنستان سنت آزادی باستانی را رد کرد، و اگر بنا باشد استدلالی برای فضیلت مدنی (و علیه کنستان) مطرح شود، باید نشان دهد که دولت‌های دموکراتیک لیبرال مدرن بدون این درجه از بسیج نمی‌توانند باثبات بمانند. اما قوت توصیف کنستان از مشکل شهروندی این پیشنهاد اوست که اگر دولت‌های دموکراتیک لیبرال نمی‌توانند بدون فضیلت مدنی بقا داشته باشند، این هم واقعیت است که اگر باید به تولیدش متکی باشند نمی‌توانند هم دموکراتیک و هم لیبرال بمانند. برای نظریه‌پردازان فضیلت مدنی، استدلال باید از نشان دادن اینکه دموکراسی‌های لیبرال آنطور که می‌شناسیم به فضیلت مدنی نیاز دارند، به اذعان به اینکه آرمان دموکراسی لیبرال عیب‌دار است برود. به جای پذیرفتن این مسیر، شاید بهتر باشد جای دیگری برای درک ماهیت انطباق مورد نیاز دولت‌های دموکراتیک مدرن نگاه کنیم.

یک جایگزین برای فضیلت مدنی ایده‌ی انطباق بیش از حد مشخص‌شده است، که زمانی پیش می‌آید که منافع یا ارزش‌های فرد و گروه انطباق را به طور کلی تأیید می‌کنند (در حالی که محدودیت‌هایی برای آن تأیید هم فراهم می‌کنند)، که توسط درجه‌ای از تعهد مستقل به هنجارهای حوزه‌ی سیاسی حمایت می‌شود به طوری که در حدود خاصی، انطباق وابسته به تأمین مزیت بهینه نیست. چیزی در این راستا را می‌توان در آثار متأخر جان رالز، تحت عنوان «اجماع همپوشانی» شناسایی کرد. برخلاف رویکرد جزئی‌نگر و غیرعقلانی به وحدت سیاسی که توسط

ناسیونالیست‌ها و میهن‌پرستان (از جمله برخی جمهوری‌خواهان) اتخاذ شده، روایت رالز به دنبال ریشه‌یابی در ارزش‌های سیاسی و ارزش‌های عقل عمومی است. رویکرد او جذاب است چرا که او تشخیص می‌دهد که ارزش‌های عقل عمومی نیازی ندارد به عنوان جهانی‌های کاملاً مستقل تلقی شوند (که بی‌ربط بودن شهروندی خاص را دلالت می‌کرد)، بلکه می‌توانند به عنوان پدیدارشده از طریق شیوه‌های خاص و تجربیات مشترک یک جامعه‌ی سیاسی شناخته شوند، و از این طریق برخی از ویژگی‌های شیوه‌هایی را که فضائل در آن‌ها تعبیه شده‌اند به اشتراک می‌گذارند. در نتیجه، آنچه عقل عمومی می‌طلبد یک سؤال محلی است، هرچند سؤالی که توسط میل به تضمین بالاترین و عمومی‌ترین استاندارد توجیه آگاه شده؛ صرفاً یک مسئله‌ی تجربی از اینکه چه چیزی به عنوان عقل عمومی در اینجا معتبر است نیست، بلکه شامل قضاوتی است که آنچه به عنوان عقل عمومی حساب می‌شود به دلایل درستی این‌گونه است. پس شهروندی‌مان به ما دسترسی به نهادها، شیوه‌های مشترک، و عرصه‌های مداوله می‌دهد؛ از ما می‌خواهد در این حوزه‌ها بر اساس مجموعه‌ی مشترکی از ارزش‌های سیاسی و استانداردهای عقل عمومی عمل کنیم؛ و درک خود از مسئولیت‌هایمان به عنوان شهروندان را از طریق مشارکتمان در نهادها و شیوه‌هایی که توسط عقل عمومی تنظیم می‌شوند توسعه می‌دهیم که به ما امکان می‌دهند تعهداتمان به دیگر شهروندان را بشناسیم و ضرورت قوانین رویه‌ای برای حاکم شدن بر شکل‌گیری قانون و سیاست عمومی را بپذیریم.

نگرانی‌ای در اینجا درباره‌ی دور باطل وجود دارد: چگونه از یک موضع پیش‌فرض مودوس ویوندی به موضعی از خویشتن‌داری در قالب عقل عمومی می‌رسیم بدون اینکه ضمناً حضور دومی را در اولی پیش‌فرض بگیریم؟ رالز معتقد است ارتباط میان دو انگیزه (ارزش‌های شخصی و/یا اجتماعی‌مان و تعهدمان به عقل عمومی) تمایل خواهد داشت مثبت باشد، و هرچه بیشتر، مگر اینکه توسط عوامل خارجی (مانند جنگ، بلایای طبیعی، و از این قبیل) مختل شود. به عنوان مثال، او داستانی از تحول از مودوس ویوندی از طریق اجماع قانون اساسی به اجماع همپوشانی ترسیم می‌کند. در یک اجماع قانون اساسی، قانون اساسی اصول لیبرال معینی را برآورده می‌کند، اما این اصول عمیقاً در یک درک عمومی مشترک از جامعه و شخص ریشه نگرفته‌اند، هرچند به عنوان اصول محتوایی تأیید می‌شوند. رالز معتقد است که با گذشت زمان، «اصول لیبرال عدالت،

که ابتدا اکراهاً به عنوان مودوس ویوندی پذیرفته و در قانون اساسی گنجانده شده‌اند، تمایل دارند آموزه‌های جامع شهروندان را تغییر دهند به گونه‌ای که دست‌کم اصول یک قانون اساسی لیبرال را بپذیرند... کثرت‌گرایی ساده به سمت کثرت‌گرایی معقول حرکت می‌کند و اجماع قانون اساسی حاصل می‌شود.» با این حال، تا حدی به این دلیل که اجماع قانون اساسی «اجماعی است که به معنای واقعی کلمه گرفته شده»، فاقد منابع مفهومی برای راهنمایی تفسیر و اصلاح قانون اساسی است. جستجوی چنین منابعی ما را از اجماع قانون اساسی به اجماع عمیق‌تر و گسترده‌تری بر اصولی که باید حوزه‌ی سیاسی را ساختار دهند سوق می‌دهد.

این تصویری خوش‌بینانه است که بر تعدادی از فرض‌های بسیار محدودکننده بنا شده، اما بدون پایه نیست. همانطور که دیدیم، جایی که انطباق گسترده است، انطباق ادامه‌دار نسبتاً بدون اصطکاک می‌شود، و می‌توانیم به دنبال هیوم فکر کنیم که می‌تواند بیشتر و بیشتر این‌گونه شود. علاوه بر این، ممکن است بر طیفی از روایت‌های مکانیزم‌های فضیلت‌مندانه در نهادهای اجتماعی تکیه کنیم تا بفهمیم چگونه کسانی که با یک مجموعه از منافع به یک نهاد می‌آیند می‌توانند از طریق مشارکتشان مجموعه‌ی متفاوتی ایجاد کنند — یا می‌توانند آمده باشند برای جنگ و برای صلح بمانند. با این حال، باید بشناسیم که چنین استدلال‌هایی ممکن است با نیروی مساوی برای انواع مختلف مسئولیت‌های شهروندی که شناسایی کرده‌ایم قابل اعمال نباشند.

قوی‌ترین استدلال برای اینکه مشارکت به القای حس التزام نسبت به دیگر شرکت‌کنندگان و به رفتاری که با قوانین رویه‌ای و عقل عمومی مطابقت دارد منجر می‌شود، استدلالی است که بر هنجارهای رویه‌ای تمرکز می‌کند. در این مورد هیچ فرضی درباره‌ی انگیزه‌های فضیلت‌مندانه‌ی تحریک‌کننده‌ی مشارکت نیازی نیست، چرا که منافع شخصی می‌تواند مشارکت در رویه‌ها را انگیزه دهد. در عوض، می‌توانیم بر مکانیزم‌هایی تمرکز کنیم که توسط آن‌ها این منافع شخصی به تدریج از طریق مشارکت تحول می‌یابد به طوری که کسانی که درگیر هستند به شناخت مشروعیت طیفی از قوانین و رویه‌ها می‌رسند و بیشتر و بیشتر مطالباتشان را با ارجاع به عقل عمومی توجیه می‌کنند، و از این طریق در یک خودپالایی ترجیحات درگیر می‌شوند. جایی که وزن این توضیح قرار می‌گیرد موضوع قضاوت است: ممکن است بر عقلانیت ذاتی کنش

ارتباطی یا اثرات تحول‌آفرین عقل عمومی تأکید کنیم؛ ممکن است بشناسیم که ظرفیت دولت برای اجرای قوانین رویه‌ای‌اش انگیزه‌هایی برای درجه‌ای از انطباق ایجاد می‌کند که در نهایت به عادت تبدیل می‌شود؛ یا ممکن است برخی ترکیبی از این روایت‌ها اجرا کنیم. نیازی نیست اصرار کنیم که چنین اثراتی تضمین شده‌اند: در برخی شرایط فقدان اعتماد میان طرفین تضمین خواهد کرد که انگیزه‌های خروج از یک رویه بسیار بیشتر از انگیزه‌های انطباق است، به طوری که اثرات قانع‌کننده‌ی رویه هرگز فرصت عمل کردن ندارند. اینکه این مکانیزم‌ها همیشه عمل نمی‌کنند از این واقعیت که گاهی عمل می‌کنند، گاهی بسیار قوی‌تر، کم نمی‌کند، و تمایل دارند در جوامع سیاسی که در آن‌ها تعارض اجتماعی و سیاسی شدید نیست و در رویه‌های تصمیم‌گیری ثبات در نهادها و اعتماد و شفافیت وجود دارد، قوی‌ترین عمل کنند.

انطباق رویه‌ای ممکن است به شکلی که هیوم دلالت می‌کند خودتقویت‌کننده باشد، اما آیا چنین انطباقی لزوماً مشارکت فضیلتمندانه در دیگر حوزه‌های نظام را تشویق می‌کند؟ چون انطباق رویه‌ای بر تلاش‌ها برای واداشتن نظام سیاسی به پاسخ دادن به منافع و نگرانی‌های ما تکیه می‌کند (به طوری که در دنبال کردن این دغدغه‌های خاص توسط رویه‌ها و عقل عمومی راهنمایی می‌شویم)، این نتیجه نمی‌دهد که بیشتر انگیخته شده‌ایم مسئولیت‌هایی را که منافع مستقلی در تحمل‌شان نداریم به عهده بگیریم، و نه اینکه درگیری‌مان در گروه‌ها، خرده‌فرهنگ‌ها، و انجمن‌های جامعه‌ی مدنی لزوماً دلالت‌های مثبتی بر نگرش‌هایمان نسبت به یا درگیری‌مان در عرصه‌ی سیاسی خواهد داشت. یک عنصر پیونددهنده ممکن است این باشد که مشارکت افقی ممکن است گروه‌ها را برانگیزد که سعی کنند بر نظام سیاسی تأثیر بگذارند، و از این طریق آن‌ها را به چرخه‌ی فضیلتمندانه‌ی انطباق رویه‌ای بکشاند. اما بسیار زیاد به اینکه این گروه‌ها و انجمن‌ها چگونه خودشان را نسبت به دولت و فرآیند سیاسی تعریف می‌کنند بستگی دارد. گروه‌هایی که خودشان را در اصطلاحات بازی با مجموع صفر تعریف می‌کنند، به سادگی فاقد اعتماد اساسی لازم برای شناسایی مثبت با هنجارهای سیاسی هستند تا شروع کنند، همانطور که ممکن است دیگران در تعارض با دولت باشند. شناسایی طیف عواملی که در یک جامعه یا خرده‌فرهنگ ممکن است منجر به سطوح بالا به جای پایین از شناسایی با هنجارها و رویه‌های فرآیند سیاسی شوند دشوار است، اما مسلم است که مشارکت افقی لزوماً نه مشارکت سیاسی

عمودی و نه شناسایی فضیلتمندانه را تشویق نمی‌کند. در واقع، امکانات روشنی برای گسستگی‌های معکوس میان دو بعد وظیفه‌ی مدنی وجود دارد. برای مثال، اگر انطباق با هنجارهای رویه‌ای هرچه بیشتر عادتی و غیربازتابی شود ممکن است کمتر قاطعانه و مستقلاً انگیخته شود، و وقتی مشارکت در جامعه‌ی محلی و فرهنگ در تقویت نظام ارزشی محلی‌تر کار می‌کند ممکن است شاهد لغزش پنهانی به سمت انطباق مودوس ویوندی باشیم. زمانی که انگیزه‌هایی که زیر انطباق قرار دارند هرچه بیشتر شکننده می‌شوند، انتظارات دیگران درباره‌ی استحکام انطباق به طور متناسب بی‌اساس می‌شود، با این نتیجه که ناظران می‌توانند به طور چشمگیری ثبات یک نظم را بیش از حد بیان کنند تا اینکه بیابند تعارضات نسبتاً جزئی آن را زیر سؤال می‌برد.

به نظر می‌رسد روشن است که یک چرخه‌ی فضیلتمندانه که یک اجماع همپوشانی به بار می‌آورد ممکن است در اثراتش کاملاً محدود باشد، در حوزه‌هایی که منافع مستقلی برای تأثیرگذاری بر دولت داریم اعمال شود اما اثرات پیامدی لازمی برای مشارکت یا انطباق در دیگر حوزه‌های نظام سیاسی نداشته باشد: مشارکت افقی لزوماً به مشارکت عمودی منجر نمی‌شود. علاوه بر این، حتی زمانی که انطباق رویه‌ای بالا است، مشارکت گسترده‌تر می‌تواند دشوار انگیزه دادن باشد — نه کمتر، به صراحت کافی، چرا که برای بیشتر شهروندان هزینه‌های مشارکت عمودی در مقایسه با پاداش‌ها بالا است.

سپس، شک آزاردهنده‌ای باقی می‌ماند درباره‌ی اینکه آیا می‌توانیم نگرانی‌های کنستان و توکویل را حل کنیم که نظام‌های دموکراتیک لیبرال به سطحی از مشارکت از شهروندی‌شان نیاز دارند که حتی زمانی که به سطوح بالای انطباق رویه‌ای و توافق نسبتاً گسترده‌ای بر اصول سیاسی دست می‌یابند، انگیزه دادن به آن را بسیار دشوار می‌یابند. بر اساس روایت‌های آن‌ها، مشکلاتی باقی خواهند ماند، حتی در مساعدترین شرایط، در انگیزه دادن مستحکمانه به نوع مشارکت لازم برای حفظ فرهنگ‌های مدنی لیبرال در دولت‌های مدرن و کثرت‌گرا. مشکل بیشتری هم وجود دارد جایی که شرایط چنین مساعد نیستند. تلاش برای استخدام رالز جهت حل این مشکل نمی‌توان موفق دانست — او هم مشکلاتی در انگیزه دادن به مشارکت دارد. این ما را با این سؤال باقی می‌گذارد که آیا دموکراسی‌های لیبرال ذاتاً معیوب هستند، یا مشکل در این انتظار نهفته که

دولت‌های دموکراتیک باید به نوعی به انطباق رویه‌ای و مشارکت همه‌ی شهروندان متکی باشند. نظر کنستان، که تسلیم کردن آزادی سیاسی‌مان به کسانی که حکومت می‌کنند یعنی تسلیم کردن آزادی مدنی‌مان نیز، انکارناپذیر به نظر می‌رسد، اما کمتر روشن است که آزادی مدنی لزوماً در خطر است زمانی که مشارکت سیاسی سرتاسر شهروندان نیست.

به روشنی، حوزه‌هایی در نظام سیاسی وجود دارند که نیاز به مشارکت دارند اگر حاکمان نخواهند بر آزادی‌های مدنی و حقوق برخی از شهروندانش پا بگذارند. در حالی که بیشتر نظریه‌های مدرن شهروندی فرض می‌کنند که این به معنای مشارکت کامل شهروندان است، در فصل آخر پیشنهاد خواهم کرد که این لزوماً این‌گونه نیست. پیش از انجام این کار، با این حال، باید سومین موضوع مطرح‌شده در مقدمه‌ی این فصل را بررسی کنیم؛ یعنی، اینکه آیا انواع مشارکت و انطباقی که در موردشان صحبت کرده‌ایم استفاده از زبان فضیلت را توجیه می‌کنند، با توجه به نسبی بودن بسامد درگیری آن‌ها در این نقش‌ها و ادعاهای رقیب بر تعهداتشان.

احتمالاً درگیری بیشتر مردم در سیاست آنقدر گاه‌به‌گاه و سطحی است که توجیه کننده‌ی عنوان فضیلت نباشد. آن نتیجه‌گیری بدبینانه، با این حال، کاملاً کار کسانی را که از نهادهای دموکراتیک دفاع می‌کنند و آن نهادها را در حال توسعه‌ی فضائل لازم برای بازتولیدشان می‌بینند، منعکس نمی‌کند. بررسی کوتاهی از این تصویر ایده‌آل‌تر به ما حس قوی‌تری از اینکه چه زمانی عنوان به طور موجهی بر شهروندان دولت‌های دموکراتیک مدرن اعمال می‌شود می‌دهد، در حالی که فاصله‌ای که این دولت‌ها باید برای اجازه دادن به آن حرکت طی کنند را پیشنهاد می‌کند. علاوه بر این، این کمک می‌کند صحنه را برای بحث در فصل پایانی درباره‌ی راه‌های جایگزینی که از طریق آن ترتیبات نهادی می‌توانند کمک کنند اطمینان حاصل شود که رفتار سیاسی کسانی که در قدرت هستند از سوءاستفاده‌هایی که دولت‌های دموکراتیک مدرن به نظر می‌رسد دعوت کنند، عاری باشد، تنظیم کند.

از موضع کمی غیرمعمولی برای کسانی که به پتانسیل دموکراسی اشتیاق دارند، استدلال را بر اساس درک رویه‌ای از دموکراسی پیش می‌برم، به جای اینکه به تصاویر ایده‌آل‌تر و مداوله‌ای موجود در ادبیات متکی شوم. تعریف رویه‌ای از دموکراسی آن را با حضور رویه‌های معینی برای تصمیم‌گیری مردمی شناسایی می‌کند: آنچه یک دموکراسی را دموکراسی می‌کند وجود

انتخابات منظمی است که دسترسی به منصب سیاسی را تعیین می‌کنند، حقوق گسترده برای رأی دادن در انتخابات، رویه‌های شناخته‌شده برای تعیین شهروندی و دامنه‌ی تصمیم‌گیری عمومی، و حمایت‌های شناخته‌شده برای مشارکت دموکراتیک در شکل‌گیری دستور کارهای سیاسی، مانند آزادی تشکیل انجمن، آزادی بیان، و آزادی مطبوعات. پذیرفتن این به عنوان توصیف کافی از اینکه چه چیزی چیزی را دموکراسی می‌کند یعنی پذیرفتن تعریف رویه‌ای. جذابیت‌های تمرکز بر رویه‌ها به عنوان محوری برای درک دموکراسی را می‌توان دید اگر نگاهی بیندازیم به نحوه‌ای که رویه‌ها و نتایج با هم مرتبط هستند، و به اینکه تا چه حد اولی به توجیه دومی خدمت می‌کند.

تضادهای میان رویه‌های کامل، ناقص، و خالص را در نظر بگیرید. رویه‌ی کامل رویه‌ای است که برای آن یک نتیجه‌ی درست مستقلاً تعریف‌شده وجود دارد، مانند تقسیم مساوی یک کیک، و در آن رویه‌ای داریم که همیشه آن نتیجه را به بار می‌آورد. در مواردی که پاسخ درستی وجود دارد اما رویه‌هایمان نمی‌توانند تضمین کنند آن را تحویل دهند، یک رویه‌ی ناقص داریم. نظام هیئت منصفه یک مثال است: یا خانم اسمیت جرمی مرتکب شده، یا نشده، اما نظام هیئت منصفه بهترین (اما قطعاً نه کامل) رویه‌ای است که برای تعیین کدام مورد داریم. در یک رویه‌ی خالص، هیچ نتیجه‌ی درست قابل تشخیص مستقلی وراء آنچه رویه تحویل می‌دهد وجود ندارد. قرعه‌کشی نتایج را کاملاً از طریق بازی شانس تعیین می‌کند، به طوری که نتیجه درست است، هر چه که باشد. به همین ترتیب، مسابقه به کسی می‌رسد که اول از خط رد شود (حتی اگر در واقع سریع‌ترین دونده نباشند). دقیقاً اینکه چه نوع رویه‌ای درگیر است گاهی می‌تواند مبهم باشد: در مورد تقسیم کیک مبهم است که آیا مکانیزم (در مورد دو نفر) A تقسیم می‌کند/B انتخاب می‌کند یک رویه‌ی ناقص برای تولید سهام مساوی است (یک نتیجه‌ی درست از پیش تعریف‌شده)، یا یک رویه‌ی خالص که در آن هر کسی تنها آنچه انتخاب یا تقسیم می‌کند به دست می‌آورد.

اگر دموکراسی را یک رویه‌ی ناقص یا کامل بفهمیم، آن را در حال تولید تصمیماتی خواهیم دید که به معیار قابل تشخیص بیرونی معینی نزدیک می‌شوند. قیاس‌هایی به گناه و بی‌گناهی در مورد هیئت منصفه ممکن است اراده‌ی عمومی، خیر مشترک، حداکثر سود جمعی، یا منافع مردم باشند. هر کدام هدف یا حالتی است که رویه‌های مشخص به طور کامل یا ناقص تأمین می‌کنند. در هر مورد، ارزش رویه‌ها (چه کامل یا ناقص) از خروجی‌شان ناشی می‌شود. اگر انتخاب میان در

نظر گرفتن دموکراسی به عنوان رویه‌ای کامل یا ناقص باشد، روشن است که دومی خواهد بود، هرچند روایت ناقص ممکن است اشکال کمابیش پیچیده‌ای به خود بگیرد. برای مثال، به جای مشخص کردن نتیجه بر حسب ارزش مثبتی (مانند خیر مشترک)، یک روایت ناقص ممکن است این کار را یا به صورت منفی یا با الزامی «رضایت‌بخش» انجام دهد (یعنی، الزامی که حداقل‌های لازم برای دستیابی به هدف خاصی را مطرح می‌کند). یک روایت منفی ممکن است انکار کند که پاسخ درستی قابل تشخیص مستقلاً وجود دارد که رویه‌های دموکراتیک آن را ردیابی کنند، اما استدلال کند که نتایج معینی هستند که باید آن‌ها را حذف کند، و احتمال بیشتری دارد این کار را نسبت به سایر رویه‌های تصمیم‌گیری سیاسی انجام دهد. یک روایت رضایت‌بخش این دیدگاه را می‌گیرد که به جای قضاوت درباره‌ی رویه‌های دموکراتیک بر اساس اینکه آیا خروجی‌شان خروجی یک خیر را بهینه می‌کند، باید نتایجشان را بپذیریم اگر با حداقل‌های معینی مطابقت داشته باشند.

جایگزین دیدن دموکراسی به عنوان رویه‌ای خوب اما ناقص این است که آن را به عنوان یک رویه‌ی خالص ببینیم که در آن نتایج رویه‌ها معتبر هستند تا وقتی که از آن رویه‌ها ناشی شده و به آن‌ها احترام گذاشته شده باشند. البته، باید از تحریف‌ها در رویه جلوگیری کنیم، درست همانطور که در یک قرعه‌کشی باید رویه را طوری مشخص کنیم که نتیجه کاملاً تابع شانس باشد. به همین ترتیب، روایت رویه‌ای خالص ممکن است اصل حساب کردن هر کس به عنوان یک نفر را فرا بخواند، و بر این اساس روشی برای اطمینان از اینکه همه‌ی تصمیمات الزام‌آور نتیجه‌ی انتخاب اکثریتی میان دو گزینه هستند پیشنهاد دهد. یا اگر چیزی شبیه ایسگوریا را محوری بدانیم — حق مساوی شنیده شدن در مجمع حاکم دولت قبل از اینکه تصمیمات عمومی گرفته شوند — آنگاه رویه‌ای که صدا را تضمین می‌کند ضروری خواهد بود. علاوه بر این، اگر دموکراسی را به عنوان یک فرآیند جمعی از مذاکره، مداوله، و سازش بفهمیم، آنگاه باید رویه‌ی تصمیم‌گیری آن فرآیندها را ممکن سازد. در هر مورد، با این حال، در حالی که رویه برای برآوردن تعهدات اساسی معینی ایجاد شده، خروجی رویه به این دلیل توجیه می‌شود که خروجی آن رویه است، نه به این دلیل که مستقیماً آن ارزش‌های ورودی را ابراز می‌کند. نسخه‌های ضخیم‌تر و نازک‌تری از این موضع وجود دارند: هر چه بیشتر ارزش‌هایی که رویه باید تجسم بخشد را با جزئیات مشخص

کنیم، خروجی بیشتر کاملاً توسط آن ارزش‌ها تعیین می‌شود — و از این طریق همچنین توسط آن‌ها توجیه می‌شود، که رویه‌ای خالص را با روایتی رویه‌ای ناقص تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. هر چه بیشتر مؤلفه‌های رویه را به طور سطحی ترسیم کنیم، پاسخی که رویه می‌دهد بیشتر از آن رویه ناشی و توسط آن توجیه می‌شود، نه توسط اصول یا آرمان‌هایی که رویه تجسم می‌بخشد.

یک دلیل برای فهمیدن دموکراسی به عنوان یک رویه‌ی خالص این است که، به عنوان یک مکانیزم جمع‌بندی ترجیحات، در معرض مشکلات مختلف انتخاب عمومی و اجتماعی قرار دارد، مانند قضیه‌ی ناممکن‌بودن عمومی Arrow یا مشکل چرخش Condorcet، که معیارهای حداکثر رفاه کلی یا خیر مشترک را منتفی می‌کنند. به همین ترتیب، استدلال‌های ارائه‌شده در این کتاب درباره‌ی شخصیت سیاست از این دیدگاه حمایت می‌کنند که باید ماهیت باز فرآیند سیاسی، پیچیدگی منافع و تعارضات متقاطعی که سیاست سعی می‌کند نظم دهد، نقش حیاتی تفسیر در تجسم‌بخشی و تحقق ارزش‌ها و تعهدات انتزاعی، و عنصر تصمیم‌گرایی در نحوه‌ای که تصمیمات و سیاست‌های سیاسی تا حدی از طریق نحوه‌ی تحویل‌دادن و پیش‌بردن‌شان در فرآیند سیاسی درست می‌شوند را بشناسیم. دیدگاهی بر سیاست دموکراتیک که می‌شناسد هیچ معیار خارجی قبلی برای سنجش نتایج فرآیند دموکراتیک وجود ندارد، مکمل روایتی است که من درباره‌ی شخصیت سیاست پیشنهاد داده‌ام. می‌توانیم این دیدگاه را با این نظر تکمیل کنیم که برخی نتایج غیرقابل قبول هستند و اینها باید رویه‌ی دموکراتیک را در جایی که با آن‌ها تعارض دارند محدود کنند، اما رویه به طور مناسب در هر جایی که به آن ارزش‌ها تجاوز نمی‌کند استفاده می‌شود.

با آن زمینه پاک‌شده، یک گام بیشتر ما را به سؤال فضیلت شهروندی باز می‌گرداند. برخی نظریه‌پردازان به روایت‌های رویه‌ای از دموکراسی به عنوان مبنایی برای از بین بردن هر شکافی میان درگیری مردم در رویه و پذیرش نتیجه به عنوان مشروع و الزام‌آور نگاه کرده‌اند، حتی زمانی که آن نتیجه بر منافع او تأثیر منفی می‌گذارد. انصاف رویه (که به شکل‌های مختلف می‌تواند توضیح داده شود) به گونه‌ای است که کسانی که به رویه تعهد دارند اذعان می‌کنند که ملزم به پذیرش نتیجه‌اش هستند، هر چه که باشد. این موضع معمولاً با شناخت اینکه رویه‌های دموکراتیک همچنین به طیفی از شرایط پس‌زمینه برای تحویل این انطباق نیاز دارند همراه است. اینها ممکن است شامل عقلانیت تقریباً مساوی؛ نبود انشقاقات عمده‌ی اجتماعی، قومی، یا مذهبی

در جامعه؛ یا (با روسو) تقریب مساوی مادی باشند. یک نظریه‌ی رویه‌ای بلندپروازانه با هدف تولید تصمیمات الزام‌آور بدون مشخص کردن محدودیت‌های مستقل و با استفاده از کمترین مجموعه‌ی محدودکننده‌ی فرض‌ها درباره‌ی شرایط پس‌زمینه‌ی لازم برای رویه است. نظریه‌های رویه‌گرای خالص قابل قبول‌تر، در مقابل، ممکن است نیاز داشته باشند هم محدودیت‌های مستقل و هم شرایط پس‌زمینه‌ای نسبتاً گسترده را مشخص کنند — و بسیاری از منتقدان دموکراسی رویه‌ای به این دلیل هستند که دولت‌های مدرن موفق به تأمین آن شرایط پس‌زمینه نمی‌شوند. همچنین مسئله‌ای وجود دارد درباره‌ی اینکه آیا این شرایط پس‌زمینه باید به عنوان حقایق محکم تلقی شوند که نگرش‌ها و انتظارات شرکت‌کنندگان را محدود و شکل می‌دهند، یا اینکه آیا خودشان می‌توانند توسط کسانی که در رویه دخیلند خواسته شوند. راه‌حل روسو به این مشکل، که قانون‌گذار را فرا می‌خواند، فرض می‌کند که مردم خودشان نمی‌توانند شرایط پس‌زمینه را بخواهند. در مقابل، نظریه‌پردازان دموکراسی مداوله‌ای پیشنهاد می‌کنند که مداوله نه تنها ترجیحات مردم را «پاک» می‌کند، بلکه آن‌ها را آموزش می‌دهد به طوری که شرایط پس‌زمینه‌ی محکم تبدیل به شرایط پس‌زمینه‌ی بازتابی تأییدشده می‌شوند. ارزش آن ادعا برای اهداف ما این است که نشان می‌دهد فضائلی که به عنوان ضروری برای فرآیند دموکراتیک شناسایی کرده‌ایم ممکن است تا حدی از طریق خود فرآیند پدیدار شوند. با این حال، در حالی که این ادعا قطعاً قابل قبول است، بر مشارکت فعال و نسبتاً گسترده در شیوه‌های سیاسی متکی است؛ یعنی، دموکرات‌های مداوله‌ای باید روایتی از شیوه‌های مداوله‌ای‌شان ارائه دهند که نشان می‌دهد پیچیدگی و خصوصیات ذاتی (و رضایت‌هایی) دارند که دیگر شیوه‌هایی را که فضیلت می‌تواند از آن‌ها بیان شود مشخص می‌کنند. اگر دموکراسی مداوله‌ای این کیفیت را داشته باشد (یا بتواند به شکل‌هایی توسعه یابد که این کیفیت را دارند) آنگاه به نظر می‌رسد ممکن است از فضیلت شهروندی در دولت‌های دموکراتیک صحبت کنیم. با این حال، جایی که این کیفیت را ندارد، اصطلاح‌شناسی فاقد مجوز است. آنچه در عمل برای اینکه مداوله در عمل این کیفیت را داشته باشد لازم است قابل بحث است.

کسی که اخبار را تماشا می‌کند، از بحث‌های قانونگذاری آگاه است، و اطلاعات متوسطی درباره‌ی مسائل انتخابات دارد، در ظاهر آن نوع از عمق درگیری در شیوه‌های سیاسی را ندارد که رفتارش را به مجموعه‌ای از تعهدات و فعالیت‌هایی که فضائل را نشان می‌دهند تبدیل کند. با

این حال، کسی که به عنوان داور در یک پرونده‌ی طولانی عمل می‌کند و در جزئیات پرونده و ظرافت‌های استدلال حقوقی جذب می‌شود، بدون اینکه استقلال قضاوتشان را از دست بدهد، به توسعه‌ی خصوصیات اخلاقی معینی در زمینه‌ی نقش نزدیک‌تر می‌شود. مداوله باید به همین ترتیب عمیق، و به همین ترتیب جذاب باشد، تا به پایین برسد و حس خود و قضاوت اخلاقی ما را درگیر کند، به جای اینکه صرفاً شامل بیان نگرش‌های سطحی‌تر شود. علاوه بر این، باید به نهادهای جامعه‌ی سیاسی به شیوه‌ی درستی متصل شود — عمیقاً درگیر مجموعه‌ای خاص از بحث‌ها و مناقشات شدن، اما تجربه‌ی اینها به صورت مجزا از نظام سیاسی گسترده‌تر، ممکن است جنبه‌هایی از شخصیت را توسعه دهد، اما نه به شیوه‌هایی که لزوماً به یکپارچگی فرد در فرآیند سیاسی به عنوان کل منجر می‌شوند. در واقع، درگیری محدود ممکن است درکی محدود از پیچیدگی‌های زندگی سیاسی تولید کند که ممکن است به نوبه‌ی خود در بدبینی درباره‌ی سیاست به طور گسترده‌تر جلوه کند. دموکراسی‌های توده‌ای ممکن است در محل‌ها عمق اجازه دهند، اما احتمالاً به طور سیستماتیک در متصل کردن آن مسائل محلی به درک به همان اندازه عمیق از و حس درگیری در فرآیند سیاسی ملی ضعیف‌تر خواهند بود. برای پذیرفتن اینکه مداوله می‌تواند چنین فضائل مدنی را توسعه دهد، باید بتوانیم نشان دهیم که چیزی شبیه به این نوع از ارتباط احتمالاً توسعه می‌یابد (البته با توجه به برخی شرایط پس‌زمینه). این حداقل چالش است.

پیشنهاد کرده‌ام که روایت رویه‌ای از دموکراسی آنطور که اینجا ترسیم شده به ایده‌ای که دموکراسی، ذاتاً، باز است محتوا می‌دهد؛ که بهتر است نه به عنوان تلاشی برای تأمین اهداف معین داده‌شده یا تجسم‌بخشی ارزش‌های معین، بلکه به عنوان یک فرآیند تصمیم‌گیری که در محدودیت‌های معینی، مانند برابری سیاسی، بار اثبات، ارزیابی آزاد و استدلال‌شده‌ی جایگزین‌ها، همراه با طیفی از پیش‌شرط‌های پس‌زمینه‌ی اجتماعی و فرهنگی، می‌تواند تصمیماتی تولید کند که شرکت‌کنندگان می‌توانند آن‌ها را الزام‌آور بپذیرند، فهمیده شود. آن‌ها آن تصمیمات را نه به این دلیل که نتیجه‌ی مطلوبشان را به دست می‌آورند، و نه صرفاً به این دلیل که نتایج حقوق ورودی معینی را احترام می‌گذارند، می‌پذیرند، بلکه به این دلیل که رویه به عنوان تحمیل‌کننده‌ی محدودیت‌های منصفانه و معقول بر آن‌ها شناخته می‌شود. البته، در غیاب آن شرایط پس‌زمینه هیچ تضمینی وجود ندارد که شرکت‌کنندگان در فرآیند دموکراتیک تصمیمات را الزام‌آور بپذیرند.

استدلال بخش زیادی از این فصل این بود که با توجه به درجه‌ای از ناهمگونی یا اتمیسم در جمعیت، آن نتیجه محتمل‌تر است. نتیجه یک مشکل انطباق خواهد بود که در آن مردم در رابطه با نتایج رویه‌ها فرصت‌طلبانه عمل می‌کنند و بر مشارکت سواری مجانی می‌گیرند. علاوه بر این، زبان فضائل همچنان چیزی خواهد بود که تنها زمانی استفاده می‌شود که درگیری مردم عمق و پیچیدگی معینی داشته باشد — و این، پیشنهاد می‌کنم، ناگزیر یعنی با قانونگذاران، مجریان، دولت‌های مرکزی و محلی، و در برخی حوزه‌های چانه‌زنی و داوری گروه‌های ذی‌نفع، به جای اینکه به راحتی در میان شهروندان به طور کلی باشد.

برای بیشتر مردم جذاب‌ترین توجیهات برای رویه‌های دموکراتیک در جوامع لیبرال مدرن آن‌هایی هستند که روایتی منفی یا رضایت‌بخش ارائه می‌دهند، که در آن رویه‌ها حمایت اساسی از حقوق یا ادعاهای معینی را تضمین می‌کنند، یا به آستانه‌ی معینی از این حمایت دست می‌یابند. این موضع جذابیت شهودی زیادی دارد، اما می‌تواند اختلاف نظر قابل توجهی درباره‌ی اینکه چه حداقلی باید از حمایت برخوردار شود و درباره‌ی اینکه آیا حداقل حمایت از حقوق در واقع توسط رویه‌های دموکراتیک و مفاد قانون اساسی حفظ می‌شود وجود داشته باشد. برای مثال، شکنندگی ناگهانی آزادی‌های مدنی در دولت‌های غربی ناشی از جنگ علیه ترور را در نظر بگیرید. علاوه بر این، هرچند ممکن است اجماعی بر آسیب رادیکال قابل دستیابی باشد، این هم یک حوزه‌ی قابل بحث است، و هیچ راه بدون بحثی برای کشیدن خط محکمی میان مسائلی که برای مردم به طور جمعی مشروع است درباره‌شان تصمیم بگیرند، و مسائلی که باید از چنین تصمیم‌گیری جمعی کنار گذاشته شوند وجود ندارد. به همین ترتیب، مسئله‌ی اینکه آیا یک معیار حداقل از حمایت قابل شناسایی است تبدیل به مسئله‌ی عملی درباره‌ی اینکه یک جامعه در واقع می‌تواند بر چه چیزی توافق کند می‌شود، نه یک مسئله‌ی پیشینی که می‌تواند بدون بحث در قانون یا قانون اساسی تجسم یابد. و به عنوان یک مسئله‌ی عملی، همیشه بالقوه در معرض اختلاف است.

جایگزین این است که بپذیریم نتایج دموکراتیک باید توسط رویه‌ها توجیه شوند، اما آن رویه‌ها به مقدار معینی تعبیه شدن در یک فرهنگ سیاسی مشترک نیاز دارند. به نظر من این امیدوارکننده‌ترین خط از تحقیق، امیدوارکننده‌ترین شکل از توجیه، و امیدوارکننده‌ترین روایت از اینکه تحت چه شرایطی مشارکت در رویه‌ها تمایل خواهد داشت به پذیرش مایل نتایج منجر شود

است. می‌تواند به ما کمک کند بفهمیم که چگونه رویه‌های دموکراتیک ممکن است سطوح مناسبی از مشارکت ایجاد کنند؛ می‌تواند توجیهی برای نتایج دموکراتیک که خالص در ماهیتش است، به جای جذب به برخی مجموعه از آرمان‌ها یا معیارهای بالقوه قابل بحث، فراهم آورد؛ و راهی برای فهمیدن اینکه چگونه معقول بودن و تقابل می‌توانند توسعه یابند و در نهادهای سیاسی تعبیه شوند به شکلی که هم مشارکت و هم انطباق (دو جزء محوری فضیلت شهروندی) را به وجود می‌آورد ارائه می‌دهد. اما با همه‌ی آن وعده، این روایت در سطح نظریه‌ی ایده‌آل باقی می‌ماند —— و آن حس بسیار کلاسیک را حفظ می‌کند که اگر فقط بتوانیم نظام را از همان ابتدا به درستی راه بیندازیم، نه فقط نهادها بلکه همچنین فرهنگ، آداب، عرف‌ها، و عادت‌های مردم (همان اجزای منافع و عقلانیت‌شان)، آنگاه می‌توانیم یک دولت باثبات و خودگردان تولید کنیم. می‌توانیم ببینیم آنچه فکر می‌کنیم می‌خواهیم، اما رسیدن به آن توسط همان مشکلاتی که می‌خواهیم از آن دولتی که آرزویش را داریم برای حل آن‌ها استفاده کنیم، تحت تأثیر قرار دارد. به این معنا، آرمان خطر تبدیل شدن به دامی و توهمی را دارد، چرا که از قدردانی ما جلوگیری می‌کند که راه‌حل‌هایی که بسیار کمتر از این آرمان هستند ممکن است با این حال به اندازه‌ی کافی خوب باشند و ممکن است بهبود دادن آن‌ها بسیار دشوار باشد.

اگر استدلال در این فصل درست باشد، می‌توانیم ببینیم که فرهنگ‌های دموکراتیک لیبرال دستاوردهای شکننده‌ای هستند، هر چه بیشتر کثرت‌گرا و اتمیستی‌تر باشند. توسعه‌ی جامعه‌ای که در آن مردم در فرآیند سیاسی به شیوه‌هایی مشارکت می‌کنند که به حفاظت از حقوقشان و دنبال کردن منافعشان سازگار با احترام به نتیجه‌ی رویه‌های دموکراتیک خدمت کند، چیزی است که باید از آن استقبال کرد اما انتظارش را نداشت. در واقع، همان تنوع و تفاوتی که سیاست تا حدی فراخوانده می‌شود برای مذاکره و نظم دادن آن، شکنندگی راه‌حل‌های دموکراتیک لیبرال را گواهی می‌دهد. این به این معنا نیست که تحت تهدید فروپاشی هستند، اما در معرض مناقشه‌ی بی‌ثبات‌کننده باقی می‌مانند و، حتی زمانی که چنین تهدیدی نیستند، با مسائلی روبرو هستند که تا چه حد می‌توانند به طور مؤثر کسانی را که بر آن‌ها حکومت می‌کنند کنترل و پاسخگو نگه دارند، و تا چه حد می‌توانند بدون توسل به اجباری که ممکن است زمینه را برای مناقشه و اعتراض آینده فراهم کند خودشان را حفظ کنند. این اندیشه که پاسخ به چنین نگرانی‌هایی ممکن است نه با

شهروندی بلکه با جنبه‌هایی از طراحی نهادی باشد، موضوعی است که در فصل بعد به آن می‌پردازم.

فصل ۱۰

نهادها و درستی

سیاست، فعالیتی است که توسط قاعده و هنجار اداره می‌شود؛ گاهی قواعد روشن و صریح‌اند (اگرچه هرگز جامع نیستند)، گاهی اندک‌اند و پراکنده، تقریباً کاملاً ضمنی، و تا حد زیادی در خود فرایند شکل می‌گیرند. تلاش برای اعمال اقتدار سیاسی با قیودی احتیاطی و قطعی همراه است که در آن نهفته‌اند -احتیاطی، چرا که هر وسیله‌ای به همان اندازه برای آن هدف مؤثر نیست؛ و قطعی، چرا که هر عملی با ساختن تعهدات فرد به‌عنوان امری معتبر برای دیگران سازگار نیست، و قواعد و هنجارها بخشی از زمینه‌ای‌اند که اقتدار در برابر آن ادعا می‌شود. حتی در جهان بی‌نظم ماکیاولی نیز رهنمودهایی درباره‌ی چگونگی عمل‌کردن شاهزادگان و ممنوعیت‌های روشنی، هم احتیاطی و هم اخلاقی، علیه عمل‌کردن به شیوه‌های معینی وجود دارد. با این حال، عناصر تصادفی‌ای نیز در زندگی سیاسی وجود دارند که آن را به‌طور کامل به قواعد، رویه‌ها و هنجارهای موجود تقلیل‌ناپذیر می‌سازند: وجود ابعاد پایدار تضاد که باید به‌طور معتبر نظم داده شوند و گرایش همان فرایند نظم‌دهی به برانگیختن تضادهای جدید؛ تکیه‌ی سیاست بر نوآوری، کارگزاری، و اراده در شکل‌دادن به نگرش‌ها و خصلت‌های کسانی که برای محقق‌ساختن دوام راه‌حل‌های سیاسی معینی محوری‌اند؛ اهمیت وفاداری‌ها و روابط خاص در توسعه‌ی حرفه‌های سیاسی و ایجاد ائتلاف‌های پشتیبانی؛ و تقلیل‌ناپذیری تضادهای ارزشی در زندگی سیاسی. زندگی سیاسی، در این روایت، باز و نامحدود است؛ هم در معرض کارگزاری است و هم در معرض غرور بیش‌ازحد؛ هم به سوی راه‌حل‌های معتبر می‌رود اما می‌تواند آن‌ها را با اعمال قدرت نابود کند؛ و در حالی که ممکن است به سوی بی‌طرفی هدف‌گیری کند، اغلب این کار را با تکیه بر روابطی خاص، محلی، و اساساً جانب‌دارانه انجام می‌دهد. این صرفاً داستان ضعف انسانی در برابر وسوسه نیست، بلکه، به‌طور جدی‌تر، تابعی از تضادها و عدم‌منطقی‌های ذاتی در عمل‌کردن

برای تعیین الگوی عمل برای دیگران در برابر تاریخی از تلاش‌های پیشین و پیامدهای قصدشده و قصدنشده‌ی آن‌هاست.

همان‌طور که دو فصل اخیر تأکید کردند، حتی نظام‌های دموکراتیک مدرن نیز در ایجاد سطح و نوع درست مشارکت، هم برای پشتیبانی از نهادها و رویه‌های دولت و اداره و هم برای عمل‌کردن به‌عنوان سازوکار مناسب پاسخگویی برای کسانی که در قدرت‌اند، دشواری دارند. پاسخگویی می‌تواند سیاسی و بی‌ثبات‌کننده شود، و انگیزه‌هایی که احتمالاً برای شهروندان نظام‌های دموکراتیک مدرن پایدارترین خواهند ماند، آن‌هایی‌اند که منافعشان را به‌شکلی نسبتاً مستقیم پیش می‌برند، نه آن‌هایی که از نهادهای عادلانه پشتیبانی می‌کنند. این تأثیر متناظری بر کسانی که در مقام عمومی‌اند دارد. حتی جایی که دولت‌ها برای اصلاح سوءاستفاده‌ها و تصحیح بی‌عدالتی‌ها عمل می‌کنند، ممکن است این کار را (ندانسته) به‌شیوه‌هایی انجام دهند که تضادها یا بی‌عدالتی‌های احساس‌شده‌ی بیشتری در جای دیگری از نظام سیاسی برمی‌انگیزند. این نگرانی باقی می‌ماند که رویه‌های دموکراتیک موفق باید کم‌وبیش بر شرایط زمینه‌ای طلب‌کاری تکیه کنند. فرض این‌که مجموعه‌ای از ارزش‌ها وجود دارد که می‌توانیم بر آن‌ها توافق کنیم و می‌توانند پایه‌ای برای نظامی کاملاً مشروع و پس پایدار از حکمرانی فراهم کنند، یا اینکه مجموعه‌ای از نهادها وجود دارد که می‌توانند راه‌حلی بر پایه‌ای پایدار برای نظم در درون هر نظام سیاسی فراهم کنند، به‌طور جدی پیچیدگی‌های تضاد اجتماعی و سیاسی، دشواری‌های طراحی نظم‌های نهادین برای دموکراسی‌های توده‌ای که به‌طور نظام‌مندی منافع حاکمان و محکومان را متحد می‌کنند، و اهمیت پیش‌شرط‌های اجتماعی، فرهنگی، و ساختاری‌ای که تحت آن‌ها آن ارزش‌ها و نهادها می‌توانند به‌عنوان پایه‌ای برای توافق و مدیریت تضاد عمل کنند را دست‌کم می‌گیرد. با این حال، امید به اینکه راه‌حلی نهادین برای پتانسیل بدحکمرانی سیاسی یا ستم اکثریت وجود داشته باشد، تاریخی طولانی دارد و، حتی اگر چشم‌اندازهایش به‌عنوان درمانی جامع کمتر امیدبخش از آنچه بسیاری از طرفدارانش پیشنهاد کرده‌اند باشد، همچنان این موضوع صادق است که نهادها اهمیت دارند.

اگرچه رفتار سیاسی با کارگزاری دل‌مشغول است، قوانین و نهادها بخشی اساسی از زمینه‌ای‌اند که در آن مردان و زنان عمل می‌کنند. طراحی نهادین تا حدی چیزی است که نوآوری سیاسی تولید می‌کند، و تا حدی چیزی است که زمینه‌ای را که بیشتر کارگزاران سیاسی مدرن در آن عمل می‌کنند می‌سازد و قالب‌بندی می‌کند. در تقابل با فورتونا، که شاهزاده‌ی ماکیاولی را به‌بدخواهی تعقیب می‌کند، نهادها مقام عمومی را پایدار و عادی می‌سازند و رفتار سیاسی طبیعتی منظم‌تر و محدودتر می‌گیرد. شاهزاده پارامترهای مقامش را با اراده و کارگزاری‌اش تعیین می‌کند. او الگوی عمل برای دیگران را با کیفیت‌های شخصی‌اش تعیین می‌کند، نه با موقعیت رسمی‌اش (چرا که، طبق فرض، هیچ ساختار یا هنجار رسمی‌ای در زمینه‌ای که او در آن عمل می‌کند معتبر نیست)، و او با اراده‌اش می‌کوشد دقیقاً همان نهادها و الگوهای عمل‌ای را خلق کند که شهرش را ساختار خواهند داد و بازی فورتونا را تعدیل خواهند کرد. در حالی که ماکیاولی نسبت به اینکه چنین نهادینه‌سازی‌ای چقدر به‌آسانی می‌تواند به دست آید و تا چه حد نیاز به کارگزاری سیاسی نوآورانه را از بین می‌برد بدبین بود، گسترش شکل‌های قانونی-عقلانی اداره و ظهور فرهنگ لیبرال‌دموکراتیک، سیاست‌مداران را به‌طور افزایشی قادر ساخته اقتدارشان را، نه از اراده‌ی سیاسی نوآورانه‌شان (و قدرت خام)، بلکه از موقعیت نهادینشان و قدرت‌هایی که به‌واسطه‌ی مقامشان رسماً به آن‌ها سپرده شده، استخراج کنند. این حس که اقتدار اساساً از موقعیت آن‌ها در درون نظمی نهادین می‌آید، نه صرفاً از توانایی‌های شخصی‌شان برای مؤثرساختن فرماندهی‌شان، نقشی محوری در دولت‌های دموکراتیک مدرن بازی می‌کند و عنصری اساسی در پایدارسازی، نگه‌داشتن، و مشروعیت‌بخشی به اقتدار سیاسی است.

مقام عمومی موقعیت رسمی‌ای را در بر دارد که به دارنده‌اش حقوق و قدرت‌های معینی اعطا می‌شود تا مسئولیت‌های مرتبط را نسبت به اعضای عموم به انجام برساند. این پایه‌ای برای تمایز میان حقوق و وظایف کارگزار به‌عنوان شخصی خصوصی و آن‌هایی که به‌واسطه‌ی انتصابش به موقعیتی با مسئولیت‌ها و قدرت‌های رسمی و غیررسمی همراه پدید می‌آیند، ایجاد می‌کند. روابط خصوصی، شخصی، یا قراردادی ممکن است روابطی از اعتماد مرتبط با مسئولیت‌ها را در بر داشته باشند اما به این ترتیب مقام‌های عمومی نمی‌شوند. تعیین رسمی حقوق و وظایف، قدرت‌ها، و مصونیت‌ها نیز ویژگی ضروری مقام عمومی نیست چرا که، اگرچه به مفاهیم مدرن مقام

مشترک‌اند، از نظر تاریخی چنین وظایفی گاهی به‌طور کامل بر هنجارهای غیررسمی یا ضمنی استوار بوده‌اند. عنصر محوری در تعریف مقام عمومی این است که آن وقف غایات عمومی، نه خصوصی، است؛ یعنی، به منفعت عمومی، نه به منافع خصوصی دارنده‌ی مقام، و به دریافت‌کنندگان به‌عنوان اعضای عموم، نه به‌عنوان افراد خصوصی. البته، کارگزار عمومی ممکن است در برابر رفتار مقامش به افراد یا نهادهای خاصی پاسخگو باشد، اما خود مقام در نهایت به عموم ارجاع داده می‌شود نه به کسانی که مستقیماً به آن‌ها پاسخگوست.

دارندگان مقام عمومی ممکن است مقامشان را برای منفعت شخصی خودشان به کار گیرند، ممکن است تنبل یا ناتوان باشند، یا ممکن است آن را به‌شکلی هوس‌آلود یا بدخواهانه اعمال کنند. اینکه مقام عمومی وجود دارد، به این معنا نیست که اعتمادی که در آن نهفته است همیشه به‌درستی جای گرفته باشد. با این حال، معیارهایی برای اینکه آیا مقامی عمومی به‌خوبی یا به‌بدی اعمال شده، در اعتمادی ریشه دارد که در مقام نهفته است؛ نه در اینکه آیا مردم واقعاً به آن اعتماد دارند یا نه، بلکه در اینکه ادعای آن برای اقتدار و پشتیبانی عمومی بر چه پایه‌ای استوار است. وقتی کمیته‌ی استانداردها در زندگی عمومی در بریتانیا کوشید اصول بنیادین زندگی عمومی را بیان کند، به هفت اصل رسید: بی‌غرضی، درستی، عینیت، پاسخگویی، گشودگی، صداقت، و رهبری.برای آن کمیته، محوری برای ایده‌شان از مقام عمومی این بود که کارگزاران در آنجا هستند تا منفعت عموم را پیگیری کنند، نه منفعت خودشان، و دیدگاهی بسیار سخت‌گیرانه و مدرن از ناسازگاری میان مقام عمومی و سود شخصی، و از طبیعت «شایستگی» در انتصاب‌های عمومی، تنظیم سیاست، و اعطای قراردادها داشت. این دغدغه‌های اخیر، در حقیقت، از نظر مفهومی برای تعریف مقام عمومی مشروط‌اند: مقام عمومی نیازمند آن است که منفعت عمومی به‌نحوی خدمت شود اما اینکه آیا این هدف توسط سود شخصی یا انحرافاتی از اصول شایسته‌محور یا دیگر اصول به خطر می‌افتد یا نه، به‌طور گسترده‌ای متفاوت است. این صرفاً به این دلیل نیست که برخی نظام‌ها تضادی می‌بینند و دیگران نمی‌بینند، بلکه چون زمینه‌ی تاریخی تأثیری بر اینکه واقعاً چه چیزی سازگار یا ناسازگار است دارد. بسته به اینکه چگونه فرد طبیعت سیاست را درک می‌کند، همه‌ی انواع سود شخصی ممکن است به‌شکلی مشروع با مقام عمومی ترکیب‌شده تلقی شوند، و همه‌ی انواع ویژگی‌ها می‌توانند در ایده‌ی شایستگی غلتانده شوند. اما استدلال برای چنین

عناصری حول مفهومی پیشین از مقامی خواهد چرخید که غایاتش فراتر از رفع منافع و ترجیحات دارنده‌ی مقام ارجاع می‌شود. این مقدار همان چیزی است که محوری برای مقام عمومی است، حتی اگر بیان آن هسته، شناسایی وابستگی صمیمانه‌اش به زمینه‌اش، و حسی از طیف عواملی که می‌توانند مانع اعمال درست آن شوند یا آن را منحرف کنند، به‌شکلی چشمگیر در طول زمان تغییر کنند.

یک پیش‌شرط محوری برای خودمختاری حوزه‌ی سیاسی، به تحکیم نهادین آن مربوط است.

این به این معناست که سازمان‌دهی مقام‌ها و مسئولیت‌ها در دولت تا چه اندازه شکل‌گیری، اجرا و اداره‌ی سیاست کارآمد را امکان‌پذیر می‌سازد. ملاحظات مرتبط با این عبارت‌اند از: اینکه ساختار اقتداری به‌طور روشن قابل‌فهم وجود دارد که مسئولیت‌های نهادین افراد را مشخص می‌کند؛ اینکه این ساختار اقتدار هنجارمندانه بر رفتار اعضایش حاکم است؛ اینکه وظایف و اهداف نهاد روشن‌اند و از فرایندی روشن، خواه درونی یا بیرونی به نهاد، نشأت می‌گیرند؛ اینکه نهاد دسترسی رسمی به منابعی که برای برآورده‌کردن آن وظایف و اهداف نیاز دارد دارد و به توافق‌ها و ترتیبات غیررسمی وابسته نیست؛ اینکه کارگزاران به‌نحوی مدیریت می‌شوند که تضمین می‌کند آن‌ها مسئولیت‌های نهادینشان را برآورده می‌سازند (و حفاظتی در برابر فشارهای بیرون از نهاد که علیه آن هدف عمل می‌کنند دارند) و اینکه آن‌ها دغدغه‌ها و منافع خصوصی‌شان را تابع اجرای این نقش می‌سازند؛ و اینکه ساختار پاسخگویی‌ای برای نهادهای درون دولت وجود دارد که استقلال فعالیت‌هایشان را حفاظت می‌کند. نهادهای تحکیم‌یافته الگوهای نظم‌یافته و منظمی از سیاست‌گذاری، اجرا، و اداره فراهم می‌کنند، و دامنه‌ی نمایندگی مشروع منافع را در درون حوزه‌ی فعالیتشان مرزبندی می‌کنند.

برای دستیابی به تحکیم، طیفی از عناصر به کار می‌آیند. این صرفاً موضوع درست‌کردن ساختار نهادین نیست. این نیازمند فرهنگی است که درجه‌ی بالایی از رویه‌محوری یا «یکپارچگی عمودی» را پایدار سازد (یعنی، فعالیت‌های مردم توسط رویه‌ها و قواعد تصمیم‌گیری مرتبه‌بالاتر محدود شود)؛ نیازمند فرهنگ سیاسی‌ای است که بتواند وفاداری‌های شخصی، حرفه‌ای، و نهادین را پدید آورد که مشروط باشند نه شدیداً انحصاری؛ بستگی به این دارد که مردم بتوانند با تاریخشان به‌شیوه‌هایی برخورد کنند که به سوی تساهل و یکپارچگی کار کنند نه تشدید اختلاف و

سیاست هویتی غیرقابل‌مذاکره؛ و نیازمند فرایندی از پاسخگویی است که اعتماد را پشتیبانی کند نه فرسایش دهد، و با این حال این کار را به‌شیوه‌هایی کند که بُعد انتقادی‌ای در رابطه میان حاکمان و محکومان نگه دارد.

این طرح‌نمای خودمختاری و اقتدار دولت لیبرال‌دموکراتیک، جذابیت هنجاری قدرتمندی دارد. چنین نظام‌های سیاسی اقتدار اعمال می‌کنند (یعنی، قادرند انطباق ارادی برانگیزند، نه اینکه به نیرو یا اجبار تکیه کنند)، آن‌ها دسترسی به نظام سیاسی را برای شهروندانشان تسهیل می‌کنند، و به‌نحوی منظم می‌شوند که تضمین می‌کند کسانی که در اقتدارند به کسانی که حکمرانی می‌کنند پاسخگو باشند. پاسخگویی کسانی که در مقام عمومی‌اند به رأی‌دهندگان می‌تواند اقتدارشان را تعزیز کند، و وجود رویه‌های رسمی به‌طور گسترده مشروعیت‌یافته برای انتخاب یا انتصاب به مقام، و درجه‌ای از شفافیت در اجرای این رویه‌ها، حتی برای کسانی که مخالف‌اند زمینه‌ای برای انطباق فراهم می‌کند. مشروعیت دسترسی و نمایندگی را روان‌سازی می‌کند، تضمین می‌کند که به‌نحو مناسبی هدایت و هنجارمندانه تنظیم می‌شود، و اصطکاک و نویز را در نظام سیاسی کاهش می‌دهد، آن را کارآمدتر می‌سازد، که به نوبه‌ی خود مشروعیتش را تحکیم می‌کند و اقتدارش را تعزیز می‌کند. دولت‌های لیبرال‌دموکراتیکی با قواعد روشنی که به‌عنوان مشروع به‌رسمیت‌شناخته شده‌اند و کارگزاران و سیاست‌مدارانشان به‌عنوان منطبق با این قواعد دیده می‌شوند، بهتر قادر خواهند بود تضاد را در درون دولت نظم دهند. علاوه بر این، جایی که چنین دولت‌هایی سیاست‌ها و رویه‌ها را بر اساس زمینه‌هایی که معیار خنثایی را برآورده می‌کنند توجیه می‌کنند، آن‌ها انگیزه‌ی تضاد بخشی را تعدیل می‌کنند و اصل اینکه ادعاهای علیه دولت باید به‌شیوه‌ای به‌همان‌شکل غیرفرقه‌ای توجیه شوند را برقرار می‌کنند.

این تصویر از طبیعت خودتقویت‌کننده‌ی نهادهای لیبرال‌دموکراتیک، بسیار جذاب است، اما وزن زیادی بر قدرت نهادها برای هدایت انتظارات و رفتار اعضایشان می‌گذارد، عدم‌قطعیت در تفسیر مسئولیت‌ها و جایگاه نوآوری در عمل سیاسی را کم‌اهمیت جلوه می‌دهد، و تمایل دارد فرضیات قوی‌ای درباره‌ی این درجه که طراحی نهادین می‌تواند فشارهای فوری‌ترین نظام سیاسی را پیشاپیش حل کند، بسازد. همچنین تمایل دارد خطاپذیری کسانی که مقام را اشغال می‌کنند را کم‌اهمیت جلوه دهد، یا برای خطاپذیری در یک حوزه، برای مثال، در میان سیاست‌مداران، با

بزرگ‌نمایی سهم مثبت دیگران، همچون شهروندانی بسیج‌شده و فضیلت‌مند، یا خدمت عمومی‌ای درست‌کار، یا مجموعه‌ای از طراحان نهادین آینده‌نگر، جبران کند! در واقعیت، چیزها می‌توانند به سمت دیگری بروند: رهبران ممکن است از مرزهای مقامشان تجاوز کنند، به‌خصوص وقتی خطر ازدست‌دادنش را می‌کنند؛ کارگزاران عمومی ممکن است تعهد و شجاعت لازم برای پایداری بر انطباق همتایان یا مافوقانشان با هنجارها و قواعد مقام عمومی را نداشته باشند؛ و قواعد و نهادها ممکن است به‌شیوه‌هایی پیچانده شوند که تضمین می‌کنند اعضای عموم از حرکت‌هایی علیه نظام پشتیبانی کنند به‌جای ایفای نقششان در محدودکردن کسانی که در قدرت‌اند. اشیاء متفاوتی برای وفاداری در درون دولت وجود دارد و مردم ممکن است برخی یا همه‌ی آن‌ها را رد یا بپذیرند -سیاست‌ها، دولت روز، نظم اداری، نظام حکمرانی، یا خود ملت. در حقیقت، صف‌آرایی و حفظ تعهد به همه‌ی سطوح به‌طور همزمان، دستاوردی آسیب‌پذیر است. این موضوع نیز صادق است که در همه‌ی نظام‌های سیاسی، اما شاید به‌خصوص در دولت‌های دموکراتیک با چرخه‌های انتخاباتی مکرر، غایات مقام عمومی می‌توانند به ملاحظه‌ای ثانویه نسبت به کشمکش عملی برای دستیابی و تأمین قدرت تبدیل شوند؛ وسیله می‌تواند به هدف تبدیل شود. همان‌طور که دیدیم، مشارکت مدنی لازم برای حفظ پاسخگویی سیاسی به‌آسانی پدید نمی‌آید، و، جایی که پدید می‌آید، لزوماً طبیعتی مدنی ندارد. حتی اگر بُعدی از روحیه‌ی مدنی وجود داشته باشد، اگر سازوکارهای پاسخگویی به‌طور افزایشی مزاحم و سیاسی شوند، ممکن است با این حال به تضعیف اعتماد و کاهش مقام حرفه‌ای کمک کند.

طراحی نهادین درمانی جامع برای سیاست نیست: برای تحقق آن به رهبری و نوآوری سیاسی تکیه دارد؛ می‌تواند به موضوع نزاعی میان گروه‌بندی‌های سیاسی رقیب تبدیل شود، که به قانون‌گذاری و اجرای حزبی منجر می‌شود؛ و موفقیتش به طیفی از شرایط زمینه‌ای بستگی دارد. آن موفقیت باید با دقت سنجیده شود. جمهوری‌های روم و اسپارت از بسیاری جهات به‌طور خارق‌العاده‌ای موفق بودند، هم از نظر طول عمر و هم از نظر توانایی‌شان برای مقاومت در برابر تسلیم خارجی در حالی که حاکمیت بر دیگران را تحمیل می‌کردند. با این حال، آن‌ها فروپاشیدند. قانون اساسی آمریکا اغلب به‌عنوان مدلی از طراحی نهادین ستوده می‌شود، اما چون به‌سختی ۲۰۰ سال وجود داشته، یک جنگ داخلی بزرگ داشته، و به‌طور افزایشی فشارهای

چیزی شبیه به حکمرانی امپراتوری در عرصه‌ی بین‌المللی را تجربه می‌کند، ما نباید شتاب کنیم به قضاوت‌های زودرس درباره‌ی ثبات یا تاب‌آوری طراحی نهادینش. از بسیاری جهات، کار بنیان‌گذاران و شارحان و مفسران بعدی‌اش باید ما را تشویق کند تا تشخیص دهیم که طراحی نهادین لحظه‌ای یک‌باره نیست، بلکه فرایندی پایدار است که بخشی جدایی‌ناپذیر از فرایند سیاسی است و، به این ترتیب، تابع دینامیک‌ها و عدم‌منطقی‌هایش، و موفقیت‌ها و شکست‌هایش است.

توانایی پاسخگوساختن کسانی که حکمرانی می‌کنند، سنگ‌محکی برای اندیشه‌ی لیبرال‌دموکراتیک است. حقوق شهروندان برای ردکردن سیاست‌مداران در پایان دوره‌ی تصدی‌شان -برکنارکردنشان، طلب جبران برای سوءرفتار رسمی، و مقاومت در برابر گسترش قدرت سیاسی به حوزه‌هایی که به‌درستی خصوصی تلقی می‌شوند- هسته‌ی بسیاری از مفاهیم مدرن از یک فرایند لیبرال‌دموکراتیک به‌نحو مناسب را فراهم می‌کنند. ما می‌خواهیم دولت و نظم اداری برای آنچه انجام می‌دهند پاسخگو باشند و تمایل داریم فکر کنیم در دولت‌های دموکراتیک، رهبران به نفع عمومی حکمرانی می‌کنند چرا که به‌نحوی به کسانی که حکمرانی می‌کنند پاسخگوند. با این حال روشن نیست چه کسی به‌طور مناسب‌ترین چه کسی را برای چه چیزی پاسخگو می‌سازد. حتی شناسایی این چهار بُعد -چگونه، چه کسی، به چه کسی، و چه چیزی- پرسش از اینکه دقیقاً پاسخگوبودن چه را شامل می‌شود، حل‌نشده باقی می‌گذارد. وقتی محرک طراحی نهادین از بی‌اعتمادی نسبت به کسانی که حکمرانی می‌کنند نشأت می‌گیرد، این ظرافت‌ها و تمایزها به‌آسانی نادیده گرفته می‌شوند. علاوه بر این، بحث‌های پاسخگویی تمایل دارند محتوای مفهوم را با برابردانستن آنچه چیزی است با آنچه آن را ارزشمند می‌سازد، باد کنند. پاسخگویی منحصر به دولت‌های دموکراتیک نیست و اینکه آیا یک سازوکار پاسخگویی معین در یک زمینه‌ی نهادین ارزش‌افزوده‌ای دارد یا نه، مسئله‌ای مشروط و تجربی است، نه چیزی که به‌طور خودکار از بودنش به‌عنوان یک سازوکار پاسخگویی نتیجه شود. در حقیقت، نظریه‌ی اصیل-کارگزار، مدل غالب امروزه برای تحلیل پاسخگویی سیاسی، تنها این اشتباهات را تشدید می‌کند. برای مثال، تعاریف پاسخگویی پیشنهادشده در مجموعه‌ی اخیری از مقالات درباره‌ی موضوع را در نظر بگیرید:

دولت‌ها «پاسخگو»اند اگر شهروندان بتوانند دولت‌های نماینده را از غیرنماینده تشخیص دهند و بتوانند به‌نحو مناسبی تنبیه کنند، و کسانی که عملکرد خوبی دارند را در مقام نگه دارند و کسانی که چنین نیستند را برکنار کنند. یک «سازوکار پاسخگویی» پس، نقشه‌ای از نتایج اعمال (شامل پیام‌هایی که آن اعمال را توضیح می‌دهند) کارگزاران عمومی به تنبیه‌های شهروندان است. انتخابات سازوکار پاسخگویی «تجدید مشروط»ای هستند، که در آن تنبیه‌ها تمدید یا عدم‌تمدید دوره‌ی تصدی دولت‌اند.

بعدتر در آن مجلد، جیمز فیرون تعریف رسمی‌ای ارائه می‌دهد (به‌طور مشابه بر اساس تفکر اصیل-کارگزار): «می‌گوییم یک شخص، A، به شخص دیگر، B، پاسخگو است اگر دو شرط برآورده شوند. اول، درکی وجود دارد که A متعهد است که به‌نوعی از طرف B عمل کند. دوم، B به‌واسطه‌ی برخی قواعد نهادین رسمی یا شاید غیررسمی برای تنبیه یا پاداش‌دادن A برای فعالیت‌ها یا عملکردش در این ظرفیت، قدرت دارد.» تعریف نخست، که روایتی کاملاً انتخاباتی از پاسخگویی می‌دهد، ضمنی دارد دیدگاهی به‌شکل تکان‌دهنده‌ای اکثریت‌محور از اینکه پاسخگوبودن یک دولت به چه معناست (و فرض می‌کند که پاسخگویی باید کاملاً به‌معنای پاسخگویی سیاسی فهمیده شود). در عمل، دولت به‌عنوان کارگزار (و پاسخگوی) «اصیل» اکثریتش دیده می‌شود. تعریف فیرون آن مدل را به‌نحو رسمی‌تری بیان می‌کند. آن مدل به‌خصوص ظریف نیست، که همیشه نقص نیست، و ممکن است فکر شود وضوح بینش آن درباره‌ی پاسخگویی حاکمان به محکومان از طریق فرایند دموکراتیک، تحسین‌برانگیز است. با این حال، تعاریف یادشده در بالا بیش‌ازحد فراگیرند، که روابط پاسخگویی را به‌ناچار روابط اصیل-کارگزار می‌دانند. در حقیقت، دست‌کم چهار دلیل برای مقاومت در برابر یکسان‌دانستن پاسخگویی دموکراتیک با رابطه‌ی اصیل-کارگزار میان حاکم و محکوم وجود دارد.

مدل اصیل-کارگزار، دولت را به‌عنوان کارگزار اصیلش -یعنی مردم- می‌داند، و پاسخگویی لزوماً نباید به این شکل عمودی تفسیر شود. مگر اینکه اصیل را به‌عنوان فردی که A به او پاسخگوست تعریف کنیم (که این یک همگویی صرف است)، باید تشخیص دهیم که ذی‌نفعان اعمال کارگزار ممکن است همان کسانی نباشند که آن‌ها را هدایت می‌کنند یا پاسخگو می‌سازند. برای استفاده از مثال معمول افلاطون، ذی‌نفعان پزشکان، بیمارانشان‌اند، اما مسائل جدی‌ای در

پاسخگوساختن مستقیم پزشکان به بیماران وجود دارد (و نظام‌هایی که تلاش می‌کنند این کار را کنند، در حقیقت به این منجر می‌شوند که هر دو را به قانون پاسخگو می‌سازند).

دوم، تحلیل اصیل-کارگزار از تعریفی بسیار گسترده‌ای از پاسخگویی استفاده می‌کند، و عناصری را اساسی می‌داند که در حقیقت مشروطاند: A ممکن است به X پاسخگو باشد بدون اینکه X قدرت تنبیه A را داشته باشد. ممکن است اگر X قدرت تنبیه داشته باشد پاسخگویی بهتر اصول دموکراتیک را خدمت کند، اما این شرط ضروری‌ای نیست برای اینکه A پاسخگو باشد.

مسئله‌ی سوم این است که مدل‌های اصیل-کارگزار از دموکراسی، با تکیه بر چندین منبع متفاوت، حمل بار قابل‌توجهی می‌کنند. اصل دموکراتیک چیزی شبیه این است که «حاکمان باید به نفع مردم حکمرانی کنند»؛ اما مدل اقتصادی نظریه‌ی اصیل-کارگزار راهی برای طراحی انگیزه‌ها برای کارگزاران در شرایط اطلاعات ناقص است که اصیل، کارگزار را با منابعی امانت می‌گذارد و در آن هر یک به‌دنبال حداکثرسازی بازده خودشان‌اند. این پرسشی تجربی است که آیا روابط میان سیاست‌مداران و شهروندان به این شکل به‌نحو مفیدی مدل‌سازی می‌شوند؛ اما اصل هنجاری که حاکمان باید به نفع محکومان حکمرانی کنند، قطعاً نمی‌طلبد که رابطه به اصطلاحات اصیل-کارگزار مدل‌سازی شود. در مقابل، ادبیات حقوقی بر این تمرکز می‌کند که چه زمانی و تا چه حد اعمال یک کارگزار می‌تواند به‌عنوان اعمال اصیلش تلقی شود. تلاش برای ساختن مدل‌هایی با قدرت توضیحی، تلاش برای تعیین پارامترهای دقیق روابط کارگزاری‌ای که قانون باید اجرا کند، و تلاش برای برپایی روابط هنجاری، فعالیت‌های قابل‌توجهی متفاوت‌اند. در حالی که یک بُعد ممکن است به دیگران اطلاع دهد، آن‌ها به‌طور قابل‌توجهی منفصل‌اند و وقتی مردم استدلال می‌کنند که نهادهای دموکراتیک رابطه‌ی اصیل-کارگزار را شامل می‌شوند، این معمولاً ادعایی هنجاری است، نه ادعایی که از خطوط تحلیل اقتصادی یا حقوقی پیروی می‌کند.

در نهایت، با تلقی‌کردن پاسخگویی به‌عنوان مسئله‌ای اصیل-کارگزار به‌نحو اقتصادی تعریف‌شده، ما تمایل داریم مسئله‌ی اینکه پاسخگویی چیست را با آنچه برای رابطه‌ی پاسخگویی ضروری است تا نتایج معینی تحت شرایط معینی داشته باشد، با هم آورده تلقی کنیم. بخش زیادی از نوشته‌های اخیر بر مفهوم اصالت‌گرایانه‌ای از اینکه آیا کسی یا چیزی واقعاً پاسخگوست استوار است، در حالی که پرسش بهتر است در قالب اینکه چه انواعی از پاسخگویی وجود دارد و آیا

این‌ها نتایجی را که با دل‌مشغولی‌مان درباره‌ی حفظ دموکراسی، یا ثبات سیاسی، یا مشروعیت، یا هر چیز دیگر، تحقق می‌دهند، مطرح شود. پاسخگویی خود ارزش نیست -شکل‌ها و شیوه‌های پاسخگویی ابزارهایی برای تأمین ارزش‌های دیگرند. طراحی نهادینی که هدفش حداکثرسازی پاسخگویی به‌خودی‌خود است، اساساً وسیله را با هدف اشتباه می‌گیرد.

درکی اقتصادی‌تر از پاسخگویی این‌گونه است: A در رابطه با M پاسخگوست وقتی فرد، نهاد، یا سازمانی، Y، می‌تواند از A بخواهد که رفتارش را در رابطه با M اطلاع، توضیح، یا توجیه کند. این تعریف سه بُعد دارد: (۱) «A»، کارگزار یا نهادی که باید پاسخ بدهد؛ (۲) «Y»، کارگزار یا نهادی که آن‌ها به او پاسخ می‌دهند؛ و (۳) «M»، مسئولیت‌هایی که موضوع پاسخی که می‌دهند هستند. رابطه میان آن‌ها این است که می‌توان از A خواست که اعمالش را در رابطه با M به Y اطلاع، توضیح، یا توجیه کند. شرایط زیر ممکن است حاضر باشند اما به‌شکل دقیقی برای پاسخگوبودن A به Y ضروری نیستند.

ذی‌نفع M ممکن است (یا ممکن است نباشد) با Y یکسان باشد. ممکن است «پاسخ»هایمان را به Y بدهیم که از طرف فرد دیگری عمل می‌کند، یا ممکن است (یا عمل کند برای) شخص ثالثی باشد که مسئولیتی برای حفاظت هم A و هم ذی‌نفع M دارد.

Y ممکن است یا ممکن است نتواند رفتار A را در رابطه با M نظارت کند، چرا که Y ممکن است صرفاً ظرفیت آن را نداشته باشد یا به نهادهای دیگر برای نظارت بر A تکیه کند. فقدان ظرفیت برای نظارت، کارآمدی (یا نتیجه‌ی) پاسخگوساختن A توسط Y را تضعیف می‌کند، اما عناصر کافی‌ای از خواسته‌ی اینکه A پاسخ بدهد را نگه می‌دارد که به ما اجازه می‌دهد رابطه‌ی پاسخگویی‌ای را به‌رسمیت بشناسیم.

Y ممکن است یا ممکن است نتواند A را برای رفتارش در رابطه با M تنبیه یا پاداش دهد. یعنی، باید میان مواردی که Y می‌تواند بخواهد -و A را برای ناکامی در ارائه‌ی پاسخ تنبیه کند، حتی اگر نتواند او را برای محتوای پاسخی که می‌دهد تنبیه کند- تمایز قائل شویم.

A همچنین ممکن است وظیفه‌ای برای توضیح یا توجیه (دادن پاسخ) رفتارش به Y در رابطه با M داشته باشد (یا Y ممکن است صرفاً قدرت برانگیختن پاسخ A را داشته باشد). وقتی می‌گوییم A به Y پاسخگوست، معمولاً ضمنی داریم که A وظیفه‌ای نسبت به Y دارد، اما همچنین درباره‌ی

Y که قدرت پاسخگوساختن A را دارد صحبت می‌کنیم، که به این معناست که A ممکن است موظف به پاسخ‌دادن باشد، با وجود اینکه رسماً وظیفه‌ای ندارد.

در هر مورد، این ویژگی‌های افزوده ممکن است نتایج برای Y از قابلیت پاسخگوساختن A را تعزیز کنند، اما شرایط ضروری‌ای برای پاسخگوبودن رسمی A به Y نیستند. طراحی نهادین نیاز دارد به‌شدت حساس به این تمایزها باشد، به‌خصوص آن میان اینکه آیا پاسخگویی وجود دارد و تحت چه شرایطی مجموعه‌ای معین از نتایج تولید خواهد کرد. در اندیشیدن به اینکه چه نتایجی می‌خواهد، طراحی همچنین باید بر عناصر متفاوت پاسخگویی تمرکز کند، با توجه دقیق به اینکه پاسخگوبودن A به چه معناست و چگونه، با در نظرگرفتن امکانات گوناگون مطرح‌شده در بالا، چه کسی می‌تواند چه کسی را برای چه چیزی پاسخگو بسازد. هر متغیر نقش خودش را در طراحی پاسخگویی دموکراتیک دارد. فهم پاسخگویی در قالب وظیفه‌ای از طرف A برای توضیح یا توجیه رفتارش در رابطه با M به Y، باید ما را به این رهنمون کند که، با توجه به رابطه‌ی بالقوه منفصل میان Y و M، زمینه‌های گزینش Y را بررسی کنیم. آیا Y باید چون ذی‌نفع M است انتخاب شود یا چون تخصص فنی برای حسابرسی پاسخی که A می‌دهد دارد؟ و آیا رابطه‌ی میان A و Y باید افقی -بازبینی همتا- یا عمودی فهمیده شود، خواه پاسخگو به نهاد بالاتر یا به گروه مشتری پایین‌تر؟ علاوه بر این، باید در نظر بگیریم که چه میزان از اقتدار مستقل، با چه کسی مناسب است سپرده شود برای پاسخگوساختن A. به کدام نهادها اعتماد می‌کنیم؟ کدام‌ها اخلاق مسئولیت را حفظ می‌کنند؟ کدام‌ها چنین نمی‌کنند؟ باید همچنین در نظر بگیریم که رابطه‌ی پاسخگویی میان A و Y تا چه حد باید رسمی (در رابطه با انطباق A با قواعد مقام)، سیاسی (برآوردن انتظارات Y درباره‌ی نتیجه‌ی مقام)، یا فنی (جایی که Y استانداردهای نظارتی برای گروهی از A بر اساس قضاوت‌های فنی تعیین می‌کند) فهمیده شود.

در پرسیدن چگونه، باید انگیزه‌هایی را که A به مسئولیت‌هایش می‌آورد در نظر بگیریم.

مدل‌های اصیل-کارگزار در اقتصاد فرض می‌کنند سودهای اصیل و کارگزار به یک سکه‌اند -به‌معنای واقعی. با این حال، عناصر بالقوه‌ای ناقابل‌مقایسه در سیاست وجود دارند: عزت و شکوه کالاهایی برای سیاست‌مدارند اما به‌طور مستقیم با منافع کسانی که خدمتشان می‌کنند در تضاد نیستند، در حقیقت، افراد دخیل ممکن است همگی به‌شیوه‌هایی سود ببرند که میانشان قابل‌مبادله

نیست. باید تضمین کنیم که شیوه‌ای که به‌واسطه‌ی آن پاسخی از A تأمین می‌کنیم با انگیزه‌هایی که او را در رابطه با M هدایت می‌کنند همخوانی دارد. کسی که رفتارش را مسئله‌ای از عزت تلقی می‌کند نباید به‌شیوه‌هایی پاسخگو ساخته شود که خودشان به‌عنوان بی‌حرمتی یا شرم‌آور تلقی شوند -حتی اگر ناکامی او در پاسخ‌دادن به‌نحو مناسب در رابطه با رفتارش ممکن است بعدتر به رسوایی منجر شود. چگونه، پس، به چه کسی پیوند می‌خورد -کسانی که از رفتار A سود می‌برند لزوماً همان کسانی نیستند که باید A را برای آن پاسخگو سازند. نگهبانان زندان نباید توسط زندانیان پاسخگو ساخته شوند؛ معلمان توسط شاگردان؛ قضات توسط متهمان، دادستان‌ها، و ذی‌نفعان یا قربانیان جرایم؛ و به همین ترتیب برای طیف گسترده‌ای از دیگر کارگزاران عمومی!
اینکه چه کسی باید پاسخگو ساخته شود، پرسش‌های قابل‌توجهی درباره‌ی تکثیر پاسخگویی و حسابرسی در نظام‌های دموکراتیک مدرن مطرح می‌کند. این مرتبط با پرسش چگونه است -برای چه کسی باید زنگ‌های خطر داشته باشیم (کمینه‌سازی تکثیر) و برای چه کسی نظارت شدید؟
اما این همچنین مسئله‌ای درباره‌ی اینکه چه کسی برای چه چیزی پاسخ مدیون است، است. این پرسش تمایل دارد لحن‌های اخلاقی قدرتمندی از کسانی بگیرد که پای‌فشاری می‌کنند کسانی که تأمین مالی عمومی دریافت می‌کنند باید برای شیوه‌ی استفاده از آن پاسخگو ساخته شوند، که قطعاً یکی از اصول است، اما نتایج و کارآمدی نیز مرتبط‌اند. باید همچنین بپرسیم که آن خیر مطلوب تا چه اندازه توسط نوع پاسخگویی اعمال‌شده بر کسانی که برای تولیدش مسئول‌اند تأثیر می‌پذیرد. کسانی که به تأمین مالی عمومی برای هنر باور دارند ممکن است پاسخگویی دقیقی برای هر عنصر از مخارج طلب کنند؛ یا ممکن است این نظر را بگیرند که به مردم پول می‌دهی و می‌بینی چه چیزی بیرون می‌آید. جامعه‌ی حسابرسی -که فروپاشی انرون و ورلدکام شاید اعتبار و کارآمدیش را به سؤال بکشد- اغلب در تکثیرش از نظام‌های مقررات و پاسخگویی که سودآوری یا هدف کمی دارند و هزینه‌هایشان می‌تواند عظیم باشد، صریحاً نادان است، چنان‌که در کتاب انچیاریکو و جیکوبز با نام «در پی درستی مطلق» به‌قوت نشان داده شده.
وجود یک سازوکار پاسخگویی تضمین نمی‌کند که مردم همیشه حقیقت را بگویند، اما شکلی که پاسخگویی‌شان می‌گیرد نباید خودش علیه این کار عمل کند. هرچقدر هم که ممکن است از «اسپین» در سیاست مدرن نفرت داشته باشیم، باید بپرسیم آیا این واقعاً تابعی از کاهش

راستگویی سیاست‌مداران است، تا اینکه نتیجه‌ای از خواسته‌های ساخته‌شده توسط پاسخگویی عمومی روبه‌افزایش، به‌خصوص به مطبوعات و رسانه‌های عوامی پرخواهان و اغلب غیرمسئول. در مجلس عوام در قرن نوزدهم، پرسش‌های پارلمانی پروتکل خاصی را دنبال می‌کردند و موضوع سند عمومی بودند؛ پرسش‌کردن توسط رویه‌ها و سنت‌ها قالب‌بندی می‌شد و نمی‌توانست از مسیر مسئولیت‌های خاص وزیر منحرف شود. این تعاملی ظریف و پیچیده بود که به‌شدت قاعده‌محور بود، و با این حال می‌توانست وزرا را نابود کند و دولت‌ها را با افشای شکست‌هایشان در مقام سرنگون کند. در مقابل، مصاحبه‌ی رسانه‌ی مدرن از زندگی سیاسی و شخصی عبور می‌کند؛ از پذیرفتن «نه» به‌عنوان پاسخ خودداری می‌کند؛ و به‌طور عظیمی مزاحم‌تر، نزاع‌جوتر، و به‌طور شخصی هدفمندتر و کینه‌جوتر از رویه‌های پارلمانی است. این قدرت توسط ادعایش به اینکه به نفع عمومی با پاسخگوساختن سیاست‌مداران عمل می‌کند مشروعیت می‌یابد، با این حال نتیجه به نظر نمی‌رسد امانت‌داری بالاتر باشد بلکه بیشتر براندازی درستی سیاسی در رویه‌هایی که شامل «اقتصادسازی با حقیقت» و اسپین از یک سو، و شایعات شهوانی و فقدان دانش یا علاقه‌ی واقعی به پیچیدگی‌های زندگی سیاسی و مسئولیت‌هایش یا به ماهیت سیاست عمومی از سوی دیگر است.

طراحی نهادین باید تشخیص دهد که کسانی که در قدرت‌اند اغلب دلایلی برای مقاومت در برابر پاسخگویی‌شان دارند، اما پاسخگویی بازی‌ای دو طرفه است و کسانی که دیگران را پاسخگو می‌سازند باید این کار را به دلایل درست، با استانداردهای مناسب، و به‌شیوه‌هایی که مقامشان را حفاظت می‌کنند، انجام دهند. وقتی پرژوورسکی به پرسش جوونال «چه کسی نگهبانان را نگه می‌دارد؟» با ارجاع به «آن نیروهایی در جامعه‌ی مدنی که آن را به نفع خودشان می‌بینند» پاسخ می‌دهد، او به‌طور چشمگیری این میزان که چنین منافع در میان مردم به‌طور کلی هرگز به‌نحو مناسبی مدنی‌محور سازمان‌دهی و هدایت می‌شوند را اغراق می‌کند و این میزان را که سازوکارهای پاسخگویی و نظارتی عوام‌گرایانه می‌توانند خود نهادها و فضایلی که هدف نظارتشان‌اند را نابود کنند، دست‌کم می‌گیرد.

این دشواری‌ها با پاسخگویی، این موضوع را برجسته می‌کنند که رویه‌ها و ابزارهای مقرراتی و پاسخگویی نمی‌توانند جایگزین درستی از جانب کسانی که حکمرانی می‌کنند، و از جانب کسانی که آن‌ها را پاسخگو می‌سازند، شوند. علاوه بر این، طراحی نظام‌های مقرراتی و پاسخگویی، درستی از جانب طراحان را فرض می‌گیرد -پرسش جوونال «چه کسی نگهبانان را نگه می‌دارد؟» نمی‌تواند کاملاً با طراحی نهادین پاسخ داده شود. اگرچه پشتیبانی دیرینه‌ای از این ایده وجود دارد که حکومت مخلوط و تفکیک قوا می‌توانند برای تضمین تعادل میان اجزای نهادینی که کسانی که در دولت‌اند را پاسخگو می‌سازد به کار روند، این خط استدلال به‌نحو عجیبی مسئله‌ی طراحی را دست‌کم می‌گیرد. نظام‌های مخلوط حکمرانی بر اساس منافع اجتماعی رقیب عمل می‌کنند. تعادل قدرت توسط منفعتی که هر جزء از حکومت (به‌طور سنتی ریشه‌دار در طبقه‌ی اجتماعی متفاوتی -از همین رو ترکیب حکمرانی یک نفر، چند نفر، و بسیاران) در مقاومت در برابر تجاوزات دیگر شعبه‌ها دارد، حفظ می‌شود. در روایت پولیبیوس، که سنت را شروع می‌کند، فرض این است که این سازوکار می‌تواند هر انحرافی از پیگیری منافع جمعی از جانب یک عنصر از حکومت را تعادل دهد. برای مثال، انگیزه‌هایی در پشتیبانی از خیر عمومی برای توضیح توانایی دو بخش از نظم سیاسی برای مقاومت در برابر جزء سوم حکمرانی که به‌طور موقت توسط آرزوهای ستمگرانه متمایل شده استفاده می‌شوند. اما، اگر سنت به این شکل شروع شود، حکومت مخلوط به‌طور افزایشی به‌عنوان راهی برای تعادل‌دادن منافع رقیب در درون دولت دیده می‌شود. این چشم‌انداز فرض این که خودخواهی نمی‌تواند قالب‌بندی نهادین را شکست دهد را به ارث می‌برد، اما فرض زمینه‌ای از تعهد به خیر عمومی در میان عناصر متفاوتی را که محوری برای مقاومت در برابر آن شکست‌خوردگی است، فاقد است. اگر با فرض خودخواهی شروع کنیم، حتی اگر بتوانیم ببینیم نظامی از حکومت متعادل و مخلوط می‌تواند منافعی برای همه تولید کند، هیچ دلیلی نیست که کسانی که در نظام مشارکت می‌کنند باید اولویت را به منافعی بدهند که به نظام گسترده‌تر برمی‌گردد به‌جای کوشش برای حداکثرسازی منفعت خاص خودشان. مدل خودتعادل‌بخش پولیبیوسی از تعادل منافع، فرض می‌کند که یکپارچگی عمودی گسترده‌تری وجود دارد، جایی که مردم رویه‌ها، رویه‌ها، و نتایج نظام را با مشروعیتی که مستقل از اینکه آیا نظام منافعشان را به حداکثر می‌رساند یا نه می‌بینند. در غیاب آن فرض، مدل حکومت مخلوط

هدایت‌شده توسط دیدگاهی از تضاد منافع باید درجه‌ای از پیش‌بینی و خرد از جانب طراحان را فرض کند که کاملاً غیرقابل‌قبول است و در تضادی عمیق با فرضیات منفی متضاد درباره‌ی شخصیت‌ها و انگیزه‌های کسانی که قرار است نهادها را مسکونی کنند قرار دارد. این پیشنهاد می‌کند که هر نظریه‌ی مناسبی از طراحی، نیاز ناحذف‌پذیری به درستی در کسانی که طراحی می‌کنند، کسانی که مقام عمومی را اعمال می‌کنند، و کسانی که سیاست‌مداران و کارگزاران عمومی را پاسخگو می‌سازند، دارد. اما کشش این و دو فصل پیشین این است که دشوار است باور کنیم مردم دموکراسی‌های مدرن می‌توانند به‌نحو کافی به‌عنوان عنصر کلیدی برای پاسخگوساختن و مسئول‌ساختن کسانی که حکمرانی می‌کنند و مقام عمومی را اعمال می‌کنند عمل کنند.

این ما را به‌قوت به نگرانی‌های بیان‌شده توسط کنستان و توکویل (که در فصل پیشین بحث شد) بازمی‌گرداند، اما این کار را بدون چشم‌انداز زیادی برای اینکه شهروندی پاسخی فراهم کند انجام می‌دهد: دموکراسی‌های لیبرال در معرض خطرند مگر اینکه درستی در سیاست وجود داشته باشد، اما هیچ استدلال قانع‌کننده‌ای نمی‌توان برای این باور آورد که شهروندان به‌تنهایی می‌توانند آن درستی را در میان کسانی که حکمرانی می‌کنند پدید آورند و حفظ کنند. به‌همین‌شکل، طراحی نهادین با معمایی بنیادین مواجه است در فرض اینکه طراحانش فضایلی دارند که نهادهایش یا قرار است آن را پدید آورند (معما)، یا فرض فضایلی در میان طراحانش که نیاز به آن‌ها توسط طراحی حذف می‌شود (که عدم‌قابل‌قبولی بنیادینی در فرضیات انگیزشی را پیشنهاد می‌کند). پس چگونه می‌توانیم وجود درستی در نظم‌های سیاسی دست‌کم برخی دولت‌های لیبرال‌دموکراتیک را توضیح دهیم، و چه منابعی برای تشویقش وجود دارد؟

یک فرضی که کنستان می‌سازد و نیاز به چالش دارد، این دیدگاه است که ما با دو گروه -شهروندان و نخبگان- سروکار داریم. این نیاز به چالش دارد چون طیف گسترده‌ای از بازیگران و نهادهای واسطه‌ای میان شهروندان و نخبگان سیاسی وجود دارد که هم محدودیت‌هایی بر نخبگان تعیین می‌کنند و هم به غلبه‌بر مسائل کنش‌جمعی و آستانه برای شهروندان عادی کمک می‌کنند. همان‌طور که نظام قضایی و اجرای قانون کارآمد به‌اندازه‌ی در میان شهروندان، در میان نخبگان نیز برای تضمین انطباق رویه‌ای کار می‌کند، گروه‌ها و نهادهای حرفه‌ای و نیمه‌حرفه‌ای،

همچون وکلا، نگهبانان حرفه‌ای، روزنامه‌نگاران، مفسران، دانشگاهیان، و روشن‌فکران، نیز می‌توانند هم به‌عنوان محدودیتی بر نخبگان سیاسی و هم به‌عنوان منبعی از اطلاع، علامت‌دهی، و راهنمایی برای شهروندان به‌طور گسترده‌تر خدمت کنند. سازمان‌ها، حرفه‌ها، نهادهای مدنی، شبکه‌های اجتماعی، و هنجارهای فرهنگی و سیاسی گسترده، همگی هم برای پاسخگوترکردن رفتار نخبگان سیاسی، و هم برای پایین‌آوردن هزینه‌های آستانه‌ی مشارکت برای اعضای عموم کار می‌کنند. شبکه‌های اطلاعاتی، مطبوعات آزاد، و جریان نسبتاً آزاد اطلاعات از طریق طیفی از رسانه‌ها می‌توانند به پدیدآوردن و حفظ حسی عمومی از شایستگی سیاسی کمک کنند، که رهبران را که می‌کوشند آن استانداردها را به نفع خودشان بازتعریف کنند محدود می‌کند در حالی که اعضای عموم را از سطح مناسب انتظاری که باید داشته باشند آگاه می‌کند. اما آیا تأکید بر چنین گروه‌هایی صرفاً مسئله‌ی درستی را آب‌شار-طور پایین می‌برد -چرا این گروه‌ها باید درستی بیشتری از کسانی که رهبری می‌کنند داشته باشند؟ من قطعاً پیشنهاد نمی‌کنم که این گروه‌ها به‌طور منحصری کلید مسئله‌ی درستی در زندگی سیاسی دولت‌های دموکراتیک مدرن را در دست دارند، اما آن‌ها بازیگران قابل‌توجهی در نظام سیاسی گسترده‌تراند و می‌توانند هم به حفظ فهمی از قواعد بازی در سیاست معاصر و هم به انجام کارکردهای معین‌ای که به‌طور سنتی به شهروندان نسبت داده می‌شود، با کارآمدی بیشتر و با فرضیات انگیزشی کمتر و کم‌طلب‌تر، کمک کنند.

در طلب درستی، لزوماً عملی کاملاً بی‌غرض یا فداکارانه نمی‌طلبیم. ما رفتار مسئولانه و حرفه‌ای می‌خواهیم، نه خودفداسازی. رفتار باید توسط احترام و تعهد به استانداردهای فعالیت هدایت شود. وجود جامعه‌های حرفه‌ای‌ای که این استانداردها در آن‌ها حفظ می‌شوند، انگیزه‌های قدرتمندی برای انطباق پدید می‌آورد، چرا که طبیعت رودررو بسیاری از این گروه‌های واسطه و خرده‌جامعه‌ها، اجرای هنجارهای جمعی را نسبتاً بی‌هزینه می‌سازد. آنچه پس بیشترین اهمیت را دارد، این است که جامعه‌ی مدنی‌ای وجود داشته باشد که در آن طیفی از نهادها و سازمان‌ها منفعتی در بازرسی و نظارت فعالیت‌های دولت دارند. اینکه آیا چنین گروه‌هایی وجود دارند، به تاریخ و سنت‌های سیاسی و فرهنگی جامعه بستگی دارد؛ به قدرت نهادهای مدنی‌اش؛ به مقام مطبوعات و دانشگاه‌هایش؛ به درجه‌ی حرفه‌ای‌سازی وکلا، حسابداران، و تحلیل‌گران سیاست؛ و به این میزان

که این گروه‌ها در زمینه‌ای عمل می‌کنند که در آن انتظارات کسانی که در مقام عمومی‌اند روشن و به‌خوبی بیان‌شده‌اند.

طبق این روایت، مطبوعات، نظام قضایی، پلیس و حرفه‌ی حقوقی، نظام‌های حرفه‌ای حسابرسی و کنترل، و طیف گسترده‌ای از هم گروه‌های ذی‌نفع عمومی و خصوصی و نگهبانانی که در واکنش پایدار به و بازرسی سیاست‌گذاری و اداره‌ی دولت دخیل‌اند، می‌توانند جایگزین نقشی شوند که جمهوری‌خواهان کلاسیک به یک شهروندی فعال نسبت می‌دادند و می‌توانند این کار را بدون طلب فضیلت یا قهرمانی استثنایی انجام دهند. این نهادها به اعضایشان اشتغال و انگیزه‌های شخصی برای کارکردن کارآمد در منفعت عمومی می‌دهند. آن‌ها منشی حرفه‌ای با مجموعه‌ای از استانداردها و وفاداری‌ها می‌سازند به‌طوری‌که افراد دخیل، منافع بازرسی را منافع خودشان می‌سازند. هیچ دشواری‌ای در برانگیختن مشارکت نیست و، اگرچه ممکن است آن‌ها نیازمند راهنمایی و یادآوری از مسئولیت‌هایشان در حوزه‌ی سیاسی باشند، سازوکارهای رسمی و غیررسمی‌ای برای اعمال چنین فشاری وجود دارند، همراه با نیازشان، در جامعه‌ای دموکراتیک و باز، برای حفظ مقام خودشان در نزد عموم. در حقیقت، استدلال‌هایی که برای شیوه‌ای که انگیزه‌ها ممکن است از طریق دخالت رویه‌ای و نیاز به دفاع‌کردن عمومی از پیشنهادها تحول یابند استفاده کرده‌ایم، به‌قوت در مورد چنین نهادهایی در تعاملشان با نظام سیاسی نیز کاربرد دارند. در هر دو مورد، منافع گوناگون ممکن است افراد را به درون نظام سیاسی بیاورند، یا آن‌ها را در کار نهادهای اجتماعی و مدنی مرتبط با سیاست دخیل کنند، اما این نهادها رفتار و ترجیحات اعضایشان را شکل می‌دهند و نقشی شکل‌دهنده در ارزش‌هایی که پیگیری می‌کنند بازی می‌کنند. منش یک نهاد در زمینه‌ی گسترده‌تری از پلورالیسم نهادین شکل می‌گیرد که در آن درستی اخلاقی نهاد و کارکنانش هم در حد ارزش بالا و هم گشوده به چالش از طرف رقبا، از طرف نهادهای سیاسی‌ای که با آن‌ها تعامل می‌کنند، و از طرف اعضای عمومی‌ای که منافعشان را تأثیر می‌گذارند باقی می‌ماند. حرفه‌ای‌سازی این فعالیت‌ها به مردم فرصت ساختن حرفه‌ای از مشارکت می‌دهد، اما همچنین طیفی از مسئولیت‌ها به آن‌ها می‌دهد. البته، خطراتی وجود دارد. حرفه‌ی حقوقی ممکن است از نگرش‌های عمومی خارج شود، یا ممکن است خدمتی اداری کسل‌کننده، مانع‌ساز، و ناکارآمد توسعه دهیم، رسانه‌ی توده‌ای پرهیجان و غیرمسئول، یا لابی‌ای

کاملاً خودخدمتی. ما نباید این خطرات را دست‌کم بگیریم، اما نباید فکر کنیم که می‌توانیم در برابر آن‌ها فقط با توسعه‌ی شهروندی بسیج‌شده محافظت کنیم.

چهار عنصری که علیه براندازی این نهادهای واسطه‌ای توسط کسانی که در قدرت‌اند، یا توسط کسانی در درون آن‌ها که منحصراً به پیگیری اهداف خودشان می‌آیند، عمل می‌کنند، عبارت‌اند از: شفافیت در فرایند سیاسی، وفاداری‌های حرفه‌ای، زمینه‌ای از پلورالیسم نهادین، و فرهنگی از تساهل برای پلورالیسم ارزشی. نخستین، پاسخگویی را به‌آسانی قابل‌اجرا می‌سازد؛ دومین، هم‌هویتی مردم با مسئولیت‌های مقامشان را زیربنا می‌سازد و گروه مرجع قدرتمندی برای رفتارشان فراهم می‌کند؛ سومین، نهادها را تا حدی در رقابت با یکدیگر قرار می‌دهد (هم در درون و هم میان گروه‌های حرفه‌ای) به‌طوری‌که هر یک انگیزه‌هایی برای تضمین این دارد که استانداردهایش بی‌عیب‌اند و دیگران به‌همان‌شکل محدود می‌شوند؛ و آخری، تضمین می‌کند که، دست‌کم در اصل، نظام سیاسی (به‌گسترده‌ترین معنا؛ یعنی، شامل این گروه‌ها) گشوده به چالش توسط کسانی که دغدغه‌هایشان حذف‌شده یا وزن کمی به آن‌ها داده شده، باقی می‌ماند. در یک نظام سیاسی لیبرال‌دموکراتیک پایدار، رقابت میان سازوکارهای بازرسی و پاسخگویی عمومی زمینه‌ای می‌سازد که در آن استانداردها به‌طور منظم وضوح می‌یابند و زیرسؤال می‌روند.

علاوه بر این، هیچ معمایی درباره‌ی آنچه باید مشارکت سیاسی اعضای عموم را که منافعشان توسط چنین نهادهایی تأثیر می‌پذیرد برانگیزد، وجود ندارد، چرا که لازم نیست فراتر از منفعت شخصی بنگریم. شهروندان می‌توانند با منفعت شخصی نسبت به زیرسؤال‌بردن فعالیت‌های دولت، یا این نهادهای دیگر، عمل کنند. این نهادها باید (تا جایی که می‌توانند) با ارجاع به مسئولیت‌ها، رویه‌ها، و منشی گسترده‌ترشان، رفتارشان را دفاع کنند. دفاعشان می‌تواند به مسئولیت‌های مقامشان و شیوه‌ای که باید اعمال شود استناد کند، اما باید این کار را به‌نحو عمومی و با استناد به استانداردهای عقل عمومی، که به‌نحو شُلی فهمیده می‌شود، انجام دهد. نظام‌های سیاسی لیبرال‌دموکراتیک، پس، می‌توانند بپذیرند که هیچ نیازی به وظیفه‌ای کلی برای مشارکت سیاسی از جانب شهروندان نیست، تا زمانی که کسانی با شکایت می‌توانند نهادهایی بیابند که می‌توانند شکایاتشان را به‌نحو عمومی نمایندگی و حل کنند (یعنی، تا زمانی که حقی برای مشارکت وجود داشته باشد، و تعهد مدنی‌ای برای تسهیل چنین مشارکتی هنگام تمایل‌داشتنش).

یک دل‌مشغولی با این روایت، با اینکه جامعه‌های لیبرال‌دموکراتیک واقعاً چقدر پلورالیست‌اند مرتبط است. منتقدان روایت‌های پلورالیست از دموکراسی استدلال می‌کنند که دسترسی نابرابر به منابع برای بسیج جمعی نشان می‌دهد جامعه‌های لیبرال‌دموکراتیک واقعاً پلورالیست نیستند -از همین رو اعتراف دال به «چندحاکمیتی». با این حال، روایتی که من در اینجا پیشنهاد می‌دهم، روایتی از پلورالیسم نهادین است، نه ادعایی درباره‌ی طبیعت پلورالیست اجتماعی دموکراسی‌های مدرن. در تقابل با این دیدگاه که نیازی گسترده به مشارکت سیاسی فضیلت‌مندانه از جانب شهروندان وجود دارد تا به‌عنوان سپری در برابر شکل‌های فساد و ستم عمل کند، من پیشنهاد می‌دهم که چندگانگی‌ای از نهادها، همراه با فضایی از شفافیت، می‌تواند از پشتیبانی شهروندانی که این نهادهای متنوع را برای نمایندگی منافعشان یا بیان شکایاتشان علیه رفتار نظام سیاسی با آن‌ها استفاده می‌کنند، استفاده کند. ما نیازی به ظرفیت‌های برابر برای بسیج میان گروه‌های متنوع شهروندان نداریم، بلکه به دسترسی فردی تسهیل‌شده به این نهادها. طراحی نهادین می‌تواند انواع معینی از حفاظت برای افراد تضمین کند، و می‌تواند دسترسی به فرایند سیاسی را از طریق نهادینه‌کردن نهادهای واسطه، ایجاد نهادهای بازرسی موردی و رویه‌های شکایت، و مشاوره‌ی حقوقی رایگان فراهم کند. در هر مورد ما ظرفیت شهروندان را برای دفاع از حقوقشان با ایجاد دسترسی به نهادهایی که منفعتی در حفاظت آن حقوق و مسئولیتی برای پاسخگویی فعالیت‌هایشان به‌نحو عمومی دارند، تعزیز می‌کنیم.

دل‌مشغولی دومی که در رابطه با پلورالیسم بیان می‌شود، به مقام نابرابر اقلیت‌ها مربوط است. با این حال، باز هم، دل‌مشغولی تضمین حفاظت از حقوق مدنی است، و انواع سازوکاری که من تشریح کرده‌ام، وقتی در فرهنگی ریشه‌دار باشند که پاسخگویی عمومی و دفاع عمومی از رویه‌هایش را می‌طلبد، باید این هدف را برآورده کنند. اینکه آن دفاع چقدر مناسب است به‌عنوان جبرانی برای بی‌عدالتی گذشته (همان‌طور که در فصل ۸ بحث شد) موضوع دیگری است، اما اگر آن بی‌عدالتی قرار است در درون رویه‌های سیاسی دولت مدرن خطاب شود، تا اینکه از طریق تلاش‌هایی برای تغییر بنیادین طبیعتش، سازوکارهایی که من اشاره کرده‌ام احتمالاً تضمین می‌کنند که این مسائل گسترده‌تر مطرح خواهند شد، حتی اگر کشمکش اغلب طولانی باشد.

تصویری که در اینجا طرح کردم، به‌عنوان جایگزینی برای فضیلت مدنی، دیدگاهی از مشارکت جانشینی فراهم می‌کند. در بیشتر نظام‌های سیاسی غربی، بیشتر مردم، بیشتر اوقات، به دیگران تکیه می‌کنند تا از طرفشان در مسائل دسترسی مشارکت کنند (جایی که حزب‌ها، گروه‌های ذی‌نفع، و سازمان‌های دیگر نقش شکل‌دهنده‌ای در تعریف و محقق‌ساختن منافع فرد بازی می‌کنند)؛ تا بازخوردی درباره‌ی عملکرد و پیشنهادهای سیاسی فراهم کنند؛ و به‌طور نظام‌مند در مسائل پاسخگویی رسمی. این مشارکت‌کنندگان جانشینی، افراد و نهادهایی با انگیزه‌هایی برای بازرسی فعالیت دولت و اداره‌اند. آن‌ها می‌توانند هم به‌عنوان محدودیتی بر دولت و هم به‌عنوان ابزاری علامت‌دهنده برای عموم گسترده‌تر درباره‌ی قابلیت‌اعتماد و بی‌طرفی رویه‌ها و قضاوت‌های عمومی خدمت کنند. این علامت‌ها ممکن است اعمالی از مشارکت عمومی گسترده‌تر را برانگیزند -در انتخابات یا در تظاهرات یا فعالیت سیاسی دیگر- اما همچنین بازخوردی به کسانی که در مقام عمومی‌اند فراهم می‌کنند، که انگیزه‌های قدرتمندی برای تصحیح سوءاستفاده‌ها دارند تا از سرزنش عمومی پیشدستی کنند. چنین مشارکت‌کنندگان جانشینی ستون اصلی سازوکارهای پاسخگویی دموکراسی‌های مدرن‌اند و شامل عناصری از فرهنگ سیاسی نخبه می‌شوند، همچون قضات، دیوان‌های تحقیقی و کمیسیون‌ها، نهادهای رسیدگی به شکایات، و کمیته‌های منتخب؛ سازمان‌های گوناگون نیمه‌دولتی، همچون نهادهای نظارتی برای صنایع عمومی؛ مطبوعات و رسانه‌ها به‌طور کلی‌تر؛ و مفسران و منتقدان سیاسی. من هیچ ادعایی درباره‌ی کارآمدی خودکارشان نمی‌کنم، اما آن‌ها قطعاً نقشی کلیدی در دموکراسی‌های لیبرال معاصر بازی می‌کنند و جایی که در انجام این کار شکست می‌خورند، ما به عناصری حتی کم‌امن‌تر و بی‌ثبات‌تر، همچون رهبری سیاسی نوآورانه یا مشارکت عمومی مستقیم، وابسته‌تر می‌شویم. در حالی که اوقاتی وجود دارد که این عناصر ممکن است کار کنند، نه به‌تنهایی و نه با هم، آن‌ها منبعی کافی و امن از هم درستی سیاسی و حفاظت از حقوق مدنی و سیاسی در غیاب فرهنگی از پلورالیسم نهادین رقابتی نمی‌سازند.

حاکمیت عوامی بسیج‌شده شاید الزامی برای حکومت پایدار در جمهوری‌های کلاسیک بوده باشد که برای دفاع خودشان بر شهروندانشان تکیه می‌کردند و برایشان جنگ تهدیدی همه‌جاحاضر بود،

اما دل‌مشغولی فوری‌تر در دولت‌های مدرن، تولید دولت‌هایی است که پاسخگوی حقوق، نیازها، و منافع شهروندانشان باشند. برای دستیابی به این، چنان‌که در فصل ۷ در رابطه با کارگزاران عمومی بحث شد، دو رویکرد متمایز (اگرچه نه کاملاً متقابلاً انحصاری) وجود دارد: می‌توانیم به سازوکارهای مقرراتی، پاسخگویی، و کنترل فساد بنگریم، یا می‌توانیم به راه‌هایی برای تضمین درستی حرفه‌ای کسانی که در مقام عمومی‌اند بنگریم. رویکرد نخست بر بازرسی و نظارت بر وظایف دولتی تمرکز می‌کند، دومین بر فرهنگ سیاسی و حرفه‌ای کسانی که در اقتدارند. همان مدل‌ها می‌توانند به نظام سیاسی به‌طور گسترده‌تری تعمیم یابند: یا به سازوکارهایی برای محدودکردن و مقرراتی‌کردن قدرت سیاسی می‌نگریم، یا به راه‌هایی برای توسعه و پشتیبانی درستی کسانی که در مقام‌اند (اگرچه «لحظه‌ی» حاکمیت در مقام سیاسی بالا تضمین می‌کند که مسیر نخست هرگز نمی‌تواند به‌طور انحصاری اتخاذ شود). گرایش در سازوکارهای پاسخگویی این است که انگیزه‌های غیرمستقیمی به‌جای مستقیم برای درستی فراهم کند. از نظر فنی، مجموعه‌ای موفق از انگیزه‌های غیرمستقیم نتیجه‌اش این خواهد بود که کارمندان کشوری و سیاست‌مداران به‌نحو مناسبی عمل کنند اما بدون هیچ تعهدی از جانبشان به چنین رفتاری، آن‌ها صرفاً به الگوی انگیزه‌ها پاسخ می‌دهند. روشن است که وسایل غیرمستقیم می‌توانند به‌شکل عظیمی پیچیده باشند اما همیشه ممکن است برای فریب‌کاران و فرصت‌طلبان مصمم ناکافی باشند.

در مقابل، سازوکارهای مستقیم طراحی شده‌اند تا تضمین کنند کسانی که در مقام عمومی‌اند درستی حرفه‌ای‌شان و درستی‌شان به‌عنوان سیاست‌مدار و کارگزار عمومی را بالاتر از منافع یا پاداش‌های دیگر می‌ارزشند. وسایل مستقیم باید توسط شرایط مادی زمینه‌ای -همچون حقوق و مقام- پشتیبانی شوند همچنین توسط ساختن فرهنگ سیاسی‌ای که ارزش‌های حرفه‌ای، درستی عمومی، و وفاداری به خدمت عمومی را با جدیت بگیرد. این هم به کسانی که رسماً در خدمت عمومی‌اند و هم به کسانی که زندگی حرفه‌ای‌شان مرتبط با تنظیم و بازرسی فعالیت‌های دولت است، کاربرد دارد. علاوه بر این، جامعه‌ی گسترده‌تر باید این فرهنگ را احترام و اعتماد کند اگر اقتدار سیاسی و مشروعیت قرار است حفظ شوند.

مسیر مستقیم به درستی عمومی، آسان نیست استقرار شود وقتی هیچ بنیادی ندارد. این می‌کوشد تضمین کند که فعالیت‌های مردم توسط میل به عمل‌کردن به‌شیوه‌هایی که با حس درستی شخصی،

سیاسی، و حرفه‌ای‌شان همخوانی دارند هدایت می‌شود. برای بیشتر ما، حس‌مان از آنچه درستی می‌طلبد از دخالتمان در رویه‌ها و فعالیت‌های قاعده و هنجار-اداره‌شده می‌آید که تولیدکننده‌ی استانداردهایی برای مقام، جایگاه، و احترام عمومی و حرفه‌ای‌اند. کسانی که دخیل‌اند باید این نشانه‌های شناسایی و مقامشان در مقام عمومی را بیشتر از سود یا انگیزه‌ها و پاداش‌های دیگر ارزش بگذارند، و مقامشان باید به‌نحو مثبتی به درستی و وقفشان مرتبط دیده شود.

پایه برای عناصری همچون «آگاهی از درستی» و «بازبینی رضایت‌بخش رفتار خودمان»، تا جایی که به رفتار سیاسی و حرفه‌ای مربوط می‌شود، از پرورش و ارزش‌های خانوادگی، فرهنگ حرفه‌ای و سیاسی‌ای که فرد در آن سکونت دارد، پاسخ‌های همکاران و آشنایان شغلی، و نگرش‌های کسانی در درون جهان سیاسی یا حرفه‌ای که فرد احترامشان را دارد، نشأت می‌گیرد. فرهنگ سیاسی پایدار به نظامی از ارزش‌ها و استانداردهای رفتاری نیاز دارد که در اعمال کسانی در نظام بیان شوند، و رفتاری را تجویز کنند که برای تضمین اقتدار و مشروعیت نظام سیاسی کافی باشد. در غیاب این شرایط، نظام با بی‌نظمی مواجه می‌شود، و تنها کارگزاری سیاسی نوآورانه‌ای که بتواند الگو برای عمل را در سطحی به‌طور قابل‌توجهی بالاتر تعیین کند، قادر خواهد بود این بی‌نظمی را متوقف کند.

این استدلالی برای تکنوکراسی نخبه‌گرا نیست. بلکه، این تشخیص نیاز به خدمت عمومی‌ای است که بسیار حرفه‌ای باشد و در آن نهادهایی که فعالیت‌ها و سیاست‌های سیاسی دولت را بازرسی می‌کنند در بازاری رقابتی برای درستی دخیل‌اند. آن بازار باید مردم را به‌شیوه‌هایی پاداش دهد که با حفظ درستی‌شان و آن زندگی عمومی سازگار است. پاداش‌ها نباید مردم را به ترجیح شهرت درستی به‌جای درستی خودش هدایت کنند؛ نیز نباید به سبکی از زندگی و مجموعه‌ای از ارتباطات منجر شوند که کیفیت‌هایی که آن پاداش‌ها را برایشان آوردند را تباه می‌کنند؛ نه باید شیوه‌ای که با آن رفتار می‌شوند ارزشی که به درستی و رفتارشان می‌دهند را تضعیف کند (همان‌طور که گزارش‌دهی لجن‌پراکنی ممکن است انجام دهد، اما روزنامه‌نگاری تحقیقی ممکن است نکند). تنها با این هشدارها می‌توانیم انتظار داشته باشیم این فرهنگ سیاسی رقابتی از تضعیف پایه‌ی خودش و اعتماد همراه به کسانی در مقام عمومی پرهیز کند.

این‌ها الزامات ساده‌ای نیستند. حرفه‌ای‌سازی دولت، اداره، و پاسخگویی در طول سه قرن اخیر در غرب شامل حرکتی از شبکه‌ها، رویه‌ها، و هنجارهای غیررسمی مبتنی بر همبستگی‌های رده و طبقه، دوستی‌ها، و خویشاوندی به طیف گسترده‌ای از نظام‌های سیاسی و اداری‌ای بوده که در آن‌ها مدرک‌گرایی حرفه‌ای نقش بسیار قابل‌توجه‌تری در تأمین ورود مردم به اداره و فرهنگ سیاسی بازی می‌کند. با این حال، روابط و تماس‌های مبتنی بر وفاداری، دوستی، و عمل‌متقابل، بسیار مهم باقی می‌مانند در ساختن سرمایه‌ی سیاسی و نقشی در جهان حرفه‌ای حفظ می‌کنند؛ در حقیقت، این عناصر همچنان محوری برای شیوه‌ای که سیاست کار می‌کند باقی می‌مانند. دشواری تضمین این است که منشورهای رفتاری، مقررات، و اخلاق حرفه‌ای تشخیص دهند که تکیه‌ای بر سازوکارهای پاسخگویی رسمی شدید ممکن است سیاست را پاکسازی کند به قیمت نابودکردن بسیاری از سازوکارهای هماهنگی سیاسی.

عناصر کم‌منطقی‌تر سیاست، همچون دوستی‌ها و وفاداری‌ها، محدودیت‌هایی بر این میزان که می‌توانیم به‌دنبال چارچوب مقرراتی کاملی باشیم می‌گذارند. علاوه بر این، تصویری که در این فصل طرح کرده‌ام، بخش بزرگی از جوهر سیاست را کنار می‌گذارد یا کم‌اهمیت جلوه می‌دهد، با تأکید بر رویه‌ها و نهادها به‌جای ارزش‌های جوهری‌ای که این رویه‌ها را به کار می‌گیرند، کسانی که در سیاست‌اند را برمی‌انگیزند، و حول آن‌ها نظر و تعهد به‌طور گسترده‌تری بسیج می‌شود. چنان‌که دیدیم، تضادهای بنیادین میان ارزش‌ها واقعیتی بنیادین از زندگی سیاسی است. چنین تضادهایی به‌طور ناگسستنی با تاریخ دولت‌های خاص درهم‌تنیده‌اند. هر نسل سیاسی برخی از خطوط بنیادین تضاد و پایه‌های بالقوه برای توافق در درون دولت، و میان دولت و شریکان یا دشمنانش در عرصه‌ی بین‌المللی را تقویت، بازتقسیم، یا بازتشکیل می‌کند. از یک سو، توانایی دولت‌های لیبرال‌دموکراتیک برای محدودکردن این تضادها نمی‌تواند تضمین شود. از سوی دیگر، تاریخ‌های این تضادها به این معناست که هر نظم سیاسی منش نهادین خاص خودش را توسعه خواهد داد که تأثیر عمیقی بر سازمان‌دهی تفصیلی سیاست و مقام عمومی خواهد داشت، به‌طوری‌که توصیه‌ها برای طراحی نهادین باید به‌شدت حساس به وابستگی‌مسیری نهادها و رویه‌هایی که خطاب می‌کنند باشند مبادا این تضادها را تشدید کنند.

توصیه‌هایی که در یک مجموعه از نهادها و سنت‌ها بسیار معقول‌اند، لزوماً در دیگری چنین نخواهند بود. سازوکارهای پاسخگویی‌ای که در یک زمینه نقش مثبتی بازی می‌کنند ممکن است در دیگری نقش منفی بازی کنند. این اصل به‌طور گسترده‌تری کاربرد دارد و خطرهای برخی ابعاد جهانی‌سازی را برجسته می‌کند، به‌خصوص آن‌هایی که در آن‌ها نهادهای بین‌المللی تلاش می‌کنند به‌طور دقیق استانداردهای حکمرانی خوب را که انتظار دارند توسط همه‌ی دولت‌ها پذیرفته شوند تشخیص دهند. برای مثال، اعمال چشم‌اندازی از زمینه‌ی آمریکا که سطوح بالایی از دسترسی به نظام سیاسی و سطوح بالایی از پاسخگویی رسمی برای کارگزاران را انتظار دارد، اما این را با پاسخگویی سیاسی شدید و فردمحور در انتخابات همراه می‌کند، می‌تواند بسیار آسیب‌رسان باشد در دولت‌های دموکراتیک‌شونده، همچون در اروپای شرقی. چنین انتظاراتی نظام‌های از پیش به‌شدت بیوروکراتیک را با مقررات بیشتری گیج خواهند کرد، که کمی از آن‌ها چنگ‌انداز دارند چرا که ظرفیت قضایی اغلب ناکافی است. علاوه بر این، با اعمال هنجارها و استانداردهایی که از نظامی سیاسی متمایز، در حقیقت منحصربه‌فرد، اگرچه از نظر اقتصادی موفق، نشأت می‌گیرند، سطوح فساد را اغراق می‌کند. این فرض وجود جامعه‌ی مدنی و اقتصاد مستقلی را می‌کند که به‌عنوان منبع خواسته‌های خودمختار بر نظام سیاسی عمل کند، در حالی که، در حقیقت، دولت و جامعه با کلاینتلیسم چنان به‌هم‌پیوسته‌اند که نمایندگی و پاسخگویی در روابطی از وابستگی گرفتارند. در نهایت، چشم‌انداز آمریکایی از اطمینان به اینکه کارگزاران سیاسی مستقل تنها در درون نظام‌های بازار آزاد خلق می‌شوند چنان است که خصوصی‌سازی سریعی را در دولت‌های پساکمونیست تشویق کرد بدون تضمین اینکه کنترل‌های سیاسی کافی در محل قرار دارند. نتیجه‌ی دموکراتیک‌سازی، همراه با بازاری‌سازی، تحت قیمومیت مشاوران اساساً آمریکای‌شمالی، به فساد گسترده در کسب و مدیریت بعدی دارایی‌های دولت پیشین منجر شد، سقوط چشمگیر در تولید ناخالص داخلی با رشد منفی، تبخیر اعتماد به نهادهای سیاسی جدید، و نیازی به تکیه‌ی افزایش‌یابنده بر کلاینتلیسم و شکل‌های غیررسمی مبادله که در دهه‌های آخر نظام کمونیستی به‌عنوان جایگزینی برای بازارهای آزاد خدمت کرده بود. علاوه بر این، از حدود ۱۹۹۶، اروپای شرقی واژگانی از فساد یاد گرفته که به منبع ضروری‌ای برای سیاستمداران مشتاق تبدیل شده -سیاسی‌کردن پاسخگویی رسمی و تشدید سردرگمی درباره‌ی قواعدی که

سیاست‌مداران و حامیانشان باید بر اساس آن قضاوت شوند. نهادهای جامعه‌ی مدنی برای حمله به ظاهر مشروعیت‌ای که به کسانی در دولت می‌چسبد مجهز شده‌اند، اما آن‌ها قدرت و پشتیبانی لازم برای ایفای نقشی سازنده‌تر در بازتشکیل نظام سیاسی با دسترسی به‌شدت منظم‌تر و نظام‌های روشن‌تری از پاسخگویی رسمی و سیاسی که می‌توانند مشروعیت گسترده‌تری فرمان دهند را فاقدند. شاید درستی زیادی در میان کسانی که در نظام‌های سیاسی اروپای شرقی و مرکزی کار می‌کنند نباشد اما مهم‌تر این است که سردرگمی عظیمی درباره‌ی اینکه چنین درستی به چه معناست وجود دارد، و آن سردرگمی به‌طور قابل‌توجهی توسط واردات و استفاده‌ی سیاسی‌شده از مدل‌های غربی فساد افزایش می‌یابد.

مسئله‌ی طراحی نهادین اساساً متفاوت از مسائلی که در رابطه با رهبری سیاسی و طبیعت سیاست بحث کردم نیست. این مسئله‌ای است درباره‌ی چگونگی قالب‌بندی و برپایی نهادهایی که کسانی در سیاست را قادر می‌سازند طیف تضادهایی که جامعه‌شان را درگیر می‌کند را مذاکره و به‌طور معتبر حل کنند. عبارت طراحی نهادین ضمنی دارد که وظیفه‌ی طراحی به‌نحوی فراسیاسی است، تا اینکه در همان تضادها و همان نیاز به پدیدآوردن تعهداتی که فعالیت‌های سیاست‌مداران را همراهی می‌کند گیر کرده باشد، اما این موضوع فریب‌کاری‌ای را در بر دارد. روشن است که طراحی اهمیت دارد و نهادها نقشی قدرتمند در شکل‌دادن رفتار اعضایشان بازی می‌کنند. با این حال، فرایند طراحی، استدلال، و اجرا خودش یک فرایند سیاسی است و با مسائل مشابهی نسبت به اهداف سیاسی افراد دخیل، تعهدشان به هدف‌هایشان، و درستی‌ای که با آن اجرای پیشنهادهایشان را پیش می‌برند، مواجه است. طراحی نهادین موقعیتی خنثی‌تر، بی‌طرف‌تر، یا عینی‌تر برای کارکردن از آن ندارد تا خود سیاست، اگرچه این به معنای انکار این نیست که توسل به چنین ارزش‌هایی نقشی محوری در استراتژی‌های اتخاذشده توسط بسیاری طراحان برای تأمین اهداف معینی بازی می‌کند. طراحی نهادین نمی‌تواند پاسخی برای مسئله‌ی درستی سیاسی باشد، خواه در میان رهبران، کارگزاران عمومی، یا شهروندان، چرا که خودش مستقل از آن مسئله نیست.

من در بخش نخست این کتاب استدلال کردم که درستی سیاسی خواسته‌ای طلب‌کارانه برای کسانی در مقام عمومی است چرا که نه خودخواهی و نه اخلاق‌گرایی برای پاسخ به خواسته‌هایی که

سیاست از قضاوت و رفتار کسانی که رویه‌هایش را با جدیت می‌گیرند می‌طلبد کافی نیست. درستی سیاسی بسیار همان چیزی را می‌طلبد که وبر فکر می‌کرد می‌طلبد -مسئولیت و تناسب، شور و تعهد. در جهانی شکسته و پُر از تضاد، اخلاق شخصی کافی نیست برای چالش‌هایی که کسانی که می‌کوشند الگوی عمل برای دیگران را تعیین کنند، اقتدار اعمال کنند، و نیروهای متضاد اطرافشان را مذاکره و حل‌وفصل کنند، با آن مواجه‌اند. در جامعه‌ای پلورالیست، آنچه اخلاق می‌طلبد ممکن است موضوع نزاع گسترده‌ای باشد؛ در حالی که در فرهنگی همگن، فرمان‌های اخلاق ممکن است تهدید کنند که کارگزاران و سیاست‌مداران عمومی را از ظرفیت عمل‌کردن مسئولانه و با تناسب محروم کنند.

کسانی که بر تقلیل‌پذیری دقیق سیاست به اخلاق پای می‌فشارند، پتانسیل واگرایی درباره‌ی اینکه دقیقاً اخلاق چه می‌طلبد را کم‌اهمیت جلوه می‌دهند، این واقعیت را نادیده می‌گیرند که هم مقام سیاسی و هم اعمال اقتدار با خواسته‌ها و استانداردهای معینی همراه‌اند که نه خودخواهانه‌اند و نه دقیقاً اخلاقی، و هیچ فضایی برای تشخیص این موضوع باز نمی‌گذارند که کسانی که در سیاست‌اند گاهی باید جایی عمل کنند که در آن فرمان‌های اخلاقی متضاداند. پای‌فشاری بر اخلاق‌گرایی به‌عنوان معتبر بر رفتار سیاسی، نادیده‌گرفتن این واقعیت است که از طریق نهادهای سیاسی یک جامعه، ظرفیتشان برای برپایی و حفظ نظم، و توانایی‌شان برای ساختن توافقی بنیادین بر رویه‌ها و اصول است که زمینه‌هایی که در آن باورهای اخلاقی فردی ریشه می‌گیرند و پرورش و حفاظت می‌یابند، پدید می‌آیند. چنان‌که هابز فرض گرفت، بدون نظم‌های سیاسی حاکم، زندگی برای بسیاری از مردم زشت، حیوانی، و کوتاه خواهد بود. وقتی وبر از دولت به‌عنوان جسمی از مردان مسلح که سپس می‌کوشند قدرتشان را مشروعیت بخشند نوشت، او همچنین به برپایی مجموعه‌هایی از رویه‌های پیوسته به حوزه‌ی عمومی فکر می‌کرد که مشارکت‌کنندگانش را فراتر از دل‌بستگی‌های اولیه‌شان و وفاداری‌های خانوادگی و گروهی می‌برد و هنجارها و قواعدی پدید می‌آورد که می‌توانند عبور از خلاف جریان هوس‌ها و تعهدات شهودی‌مان کنند و با موفقیت بیان و پیگیری‌شان را محدود سازند. در فرایند مشروعیت‌بخشی به قدرت، اصول و هنجارهایی توسعه می‌یابند که درجه‌ای از چنگ‌انداز انتقادی بر نظام سیاسی به ما می‌دهند، اجازه می‌دهند خواسته‌هایی از آن و از کسانی که در درون آن مقام می‌گیرند داشته باشیم؛ اما، به‌نحو درست

فهمیده شود، این هنجارها مجموعه‌ای از اصول جهان‌شمول برای ارزیابی درستی سیاسی فراهم نمی‌کنند بلکه بیشتر مجموعه‌ای از ادعاهای زمینه‌محورپدیدآمده‌ای‌اند که وزنشان به این بستگی دارد که توسط نظم سیاسی پشتیبانی، در درون آن به‌رسمیت‌شناخته، و در آن یکپارچه شوند. آن‌ها نقطه‌ی شروعی برای ارزیابی فراهم می‌کنند که باید با جزئیات قابل‌توجهی پُر شود و در پرتو درکی عمومی‌تر از طبیعت و اهداف حکمرانی سیاسی، اما نقطه‌ی آرشمیدسی‌ای بیرون از سیاست خودش فراهم نمی‌کنند.

درستی‌ای که از کسانی در مقام عمومی می‌خواهیم، به‌درستی به‌عنوان درستی‌ای در درون سیاست فهمیده می‌شود -در درون مجموعه‌ی خاصی از قیود و تضادهای تاریخاً شرطی‌شده‌ای که چالش‌های متمایزی را پیش می‌کشند، که انتظار داریم آن‌ها به‌نحو مناسب و با خیال‌پردازی به آن‌ها پاسخ دهند، و با تلاش برای نظم‌دادن معتبر به جهان به‌شیوه‌هایی که پایه‌ای برای توافقی گسترده‌تر فراهم می‌کنند. کسانی که فضایل لازم برای بازی‌کردن خوب این بازی را دارند، کسانی‌اند که نکته‌ی فعالیتشان را به این شکل می‌گیرند (در حالی که می‌دانند آن بازی نیست)، که جدیت چالش‌هایی که جامعه‌هایشان با آن مواجه‌اند را تشخیص می‌دهند، و که انسانیت، خیال‌پردازی، و توانایی‌های شهودی‌ای برای یافتن راه‌هایی برای مذاکره‌ی تضاد، گسترش‌دادن حوزه‌های پشتیبانی برای نظم، و پاسخ‌دادن به خواسته‌های حکمرانی به‌شیوه‌هایی که امنیت و رفاه را برای شهروندان و محکومان فراهم می‌کند، دارند، تا اینکه آن‌هایی که با کارهای بزرگ دولتی واکنش می‌کنند که جامعه را بازتقسیم می‌کنند و تضادهای درون نظم اجتماعی و سیاسی را تشدید می‌کنند. کسانی در موقعیت‌های زیردستی نیز به‌همین‌شکل مسئولیت‌هایی مرتبط با موقعیت و وفاداری‌هایشان دارند و رفتارشان را با این میزان قضاوت می‌کنیم که چقدر متناسب و با خویشتن‌داری به خواسته‌هایی که با آن مواجه‌اند پاسخ می‌دهند. با این حال، هیچ جایی بیرون از چنین موقعیت‌هایی برای ایستادن و قانون‌گذاری‌کردن، بازتشکیل نهادها برای تعزیز موقعیت شهروندان یا یکپارچه‌سازی کامل‌ترشان در فرایند سیاسی و رویه‌هایش وجود ندارد. هیچ چنین جایی وجود ندارد صرفاً چون تلاش برای عمل‌کردن به این شیوه، برای تعیین الگو برای دیگران، ناگزیر عملی سیاسی است و، به این ترتیب، ذاتاً بخشی از بازی است.

خواسته‌های سیاست قابل‌توجه‌اند. اقبال زیادی در این بازی دخیل است و تلاش برای حکمرانی بر

دیگران خواسته‌هایی بر شخصیت و منابع فکری و عاطفی فرد می‌گذارد که همیشه برآورده نمی‌شوند. مردان و زنان زیاده‌روی می‌کنند -در حقیقت، چنان‌که پیشنهاد کردم، ویژگی‌هایی در برخی دولت‌های مدرن وجود دارند که آن‌ها را به زیاده‌روی تشویق می‌کنند و با چنان شکی با آن‌ها رفتار می‌کنند که زیاده‌روی تقریباً اجتناب‌ناپذیر می‌شود، فشارهایی به نظام‌های دموکراتیک مدرن وارد می‌کند که نتایج نهایی‌شان نامشخص باقی می‌ماند. قواعدی که مقام سیاسی تحت آن است نیز ممکن است غایات آن مقام را شکست دهند؛ برای مثال، با کارگزار را چنان قاعده‌محور ساختن که نمی‌تواند به هدف‌هایی که مقام ضمنی دارد خدمت کند. علاوه بر این، درک ناپخته‌ی مردم عادی از بسیاری از عناصر محوری زندگی سیاسی می‌تواند به تلاش‌های اشتباه‌فهمیده‌شده‌ای برای نهادینه‌سازی و مقررات‌کردن رفتارش منجر شود: ما می‌توانیم اهمیت و ارزش وفاداری شخصی و سیاسی را قدردانی کنیم، اما نمی‌بینیم چگونه آن را با خواسته‌های بی‌طرفی‌محور نظام‌های سیاسی مدرن آشتی دهیم؛ ما می‌توانیم نیاز به خدمت عمومی وفادارانه و وقف‌شده را ببینیم، اما نمی‌توانیم آن را به‌طور کامل از طریق مقررات یا مدل‌سازی خدمت عمومی بر شرکت‌های تجاری محقق کنیم؛ ما به مشارکت شهروندی در دموکراسی‌های مدرن نیاز داریم، اما باید به‌نحو مناسبی مدنی باشد و این به‌آسانی پدید نمی‌آید یا حفظ نمی‌شود؛ ما می‌خواهیم مردم را به گرفتن مقام عمومی بالا جذب کنیم، اما به‌طور نظام‌مند نسبت به انگیزه‌ها و فعالیت‌هایشان مشکوک‌ایم و به این ترتیب هم ورودشان را بازمی‌داریم و هم آن‌ها را در مقام محدود می‌کنیم. نظم‌های لیبرال‌دموکراتیک ممکن است تأثیر برخی از این مسائل را تعدیل کنند، اما روشن نیست که آن‌ها قادر خواهند بود این‌ها را به‌طور نامحدودی مهار کنند.

در سیاست، استدلال کرده‌ام، چیزهای زیادی نامشخص باقی می‌مانند. در همان حال، در حالی که این پیچیدگی و عدم‌قطعیت را تشخیص می‌دهیم، باید همچنین اهمیت کارگزاری فردی و طبیعت تصمیم‌گرا و اجراکننده‌اش را به‌رسمیت بشناسیم، که چیزها را درست می‌سازد با شیوه‌ای که تصور، آغاز، و تا انتها دیده می‌شوند. اندکی از فلسفه‌ی سیاسی معاصر این موضوع را تشخیص می‌دهد و به آن پاسخ می‌دهد، و من ادعا نمی‌کنم که بیش از خراشیدن سطح این رویه‌ی «خاکستری» کرده باشم. همچنین آگاهم که وظیفه‌ام را با اجتناب از رویکردی پیچیده کرده‌ام که برای کسانی که در سال‌های اخیر مسئله‌ی رفتار سیاسی را خطاب کرده‌اند مشترک است،

رویکردی که از اصول، رویه‌ها، و ارزش‌های یک نظم قانون‌اساسی لیبرال‌دموکراتیک شروع می‌شود. این کار را کرده‌ام چرا که سیاست لیبرال‌دموکراتیک نوعی از فعالیتی گسترده‌تر است که باید بکوشیم آن را درک کنیم، و در محدودکردن دامنه‌ی پژوهش به نظامی خاص، در خطر ازدست‌دادن یا کم‌اهمیت‌جلوه‌دادن ویژگی‌هایی از سیاست‌ایم که باید تحلیلمان از همه‌ی نظام‌ها را آگاه کند -همچون اهمیت رهبری، نوآوری، و تصمیم‌گرایی؛ نیروی وفاداری‌ها و تعهدات شخصی و حرفه‌ای؛ آسیب‌پذیری طراحی نهادین؛ گرایش پایدار تصمیمات سیاسی خودشان به برانگیختن کنش سیاسی نزاع‌برانگیز؛ و این میزان که گرفتن و به‌انجام‌رساندن تصمیمات سیاسی با پیامدهای عظیم برای جامعه‌ها، در حقیقت برای آینده‌ی سیاره، بر شخصیت، درستی سیاسی، و توانایی‌های تعداد نسبتاً کمی از مردان و زنان استوار است. رژیم‌های لیبرال‌دموکراتیک متعدداند، نه یکتا؛ آن‌ها به‌طور قابل‌توجهی متفاوت‌اند، و فرایندهای سیاسی‌شان به‌نحو متفاوتی سازمان‌دهی می‌شوند، که ابعاد متفاوتی از مقام را به‌نحو متفاوتی وزن می‌دهند. گرایش به رفتارکردن با مدل لیبرال‌دموکراتیک به‌عنوان مدلی یکپارچه، تا حدی شهادتی بر هژمونی ایالات متحده در فلسفه‌ی سیاسی معاصر است، و تا حدی تابعی از این است که نویسندگانش مورد خودشان را به‌عنوان استاندارد می‌بینند. اروپاییان، آسیایی‌ها، در حقیقت، هر ملتی، ممکن است به‌نحو معقولی چیزها را به‌گونه‌ای متفاوت ببینند.

با این حال این همچنین تابعی از گرایش فلسفه‌ی سیاسی به رفتارکردن با آرمان‌های هنجاری انتزاعی به‌عنوان مدل‌های نظم‌دهنده است -به‌طوری‌که آرمان دموکراسی لیبرال و اصول مرتبطش هم می‌آیند تا واقعیت پیچیده و پلورال دموکراسی‌های لیبرال را نمایندگی کنند و هم استانداردهایی برای چگونگی عملکردشان تعیین کنند. یک دلیل برای مقاومت در برابر چنین آرمانی و در برابر دیدگاهی که اصول آن آرمان معیار مناسبی برای ارزیابی فراهم می‌کنند، این است که، در همخوانی با استدلال‌های این اثر، باید بپرسیم آن اصول چه می‌طلبند (و با چه واقع‌گرایی) از نظر انگیزه‌ها و آرزوهای اعضایشان، و باید تشخیص دهیم که فرایندی که از طریق آن نهادها خلق، تفسیر، و به‌طور پیشرونده بازنویسی می‌شوند، خودش فرایندی سیاسی است، تا فرایندی صرفاً قیاسی. ابزارهایی که در سیاست استفاده می‌کنیم، تفسیرهای خاصی از اصولی که فکر می‌کنند زیربنای وظیفه‌شان است را نمونه‌سازی می‌کنند، طراحی را شکل می‌دهند و محصول را شکل

می‌دهند. دموکراسی‌های لیبرال قطعاً ویژگی‌ها و تضادهای مشترکی دارند چون می‌کوشند حکمرانی سیاسی را با مشارکت دموکراتیک، مشروعیت‌بخشی عوامی، و نوعی حفاظت قانونی و قانون‌اساسی ترکیب کنند، اما شیوه‌هایی که این تضادها را حل می‌کنند گوناگون‌اند، و توسط تجربیات تاریخی خاص و آرزوها و دل‌مشغولی‌های کسانی که به فرایند سیاسی جذب می‌شوند قالب‌بندی می‌شوند. هیچ نظام پاسخگویی یا مقررات‌گذاری «یک‌اندازه‌برای‌همه» وجود ندارد، هیچ راه درست واحدی برای متعادل‌کردن رابطه‌ی میان پول و سیاست یا تأمین حقوق سیاسی، مدنی، و شخصی شهروندان در برابر اقتدار سیاسی وجود ندارد. به‌عنوان مسائل سیاسی، آن‌ها راه‌حل‌های سیاسی می‌طلبند، و راه‌حل‌های سیاسی، حتی وقتی توسط آرمان‌های بزرگ الهام‌گرفته‌اند، طبیعتی محلی و زمینه‌محور دارند.

سیاست خواسته‌های زیادی بر کسانی که آن را اجرا می‌کنند می‌گذارد، اگرچه، همچون در برخی دیگر رویه‌های پیچیده، ممکن است برای کارورز نقصی باشد که چنگی بسیار عقلانی بر طبیعت این فعالیت داشته باشد. کسانی از ما که صرفاً می‌کوشیم آن را درک کنیم، لزوماً این‌چنین محدود نیستیم. رویکردی که اتخاذ کرده‌ام این است که بپرسم چه چیزی این فعالیت را برای کسانی که عمل می‌کنند و کسانی که توسط آن اعمال تأثیر می‌پذیرند، قابل‌فهم می‌سازد. کوشیده‌ام دست‌کم برخی از دامنه‌ی اعمال و معانی، نهادها، و رویه‌های مرتبط را که با هم رویه‌های سیاست را می‌سازند توصیف کنم. این عناصر شامل نوآوری و وفاداری، دیگنیتاس، شکوه و مقام، تصمیم‌گرایی و هم‌هویتی با رویه‌ها، و بسیار چیزهای دیگر می‌شود. در هر مورد، لازم است که تا جایی که فرد می‌تواند، قابل‌فهمی و معنای گزینه‌های سیاسی برای کسانی که در زمینه‌ی سیاسی خاصشان عمل و واکنش می‌کنند را تشخیص دهد و، در انجام این کار، بررسی کند تا چه حد اعمالشان نیز تعهدات و قضاوت‌هایی از جانب خودشان و/یا از جانب کسانی که با آن‌ها همراه می‌شوند، یا رهبری می‌کنند، یا حکمرانی می‌کنند، ضمنی دارد. این کاملاً مسئله‌ی ارزیابی را حل نمی‌کند -چنان‌که نشان داده‌ام، عملی که قابل‌شناسایی به‌شکلی سیاسی است گاهی صرفاً نفرت‌انگیز است، نتایجش چنان فاحش‌اند که حسی بنیادین از ارزش‌های انسانی و رفاه محکومیتش را می‌طلبد. گاهی می‌توانیم استدلال کنیم که افراد دخیل توسط هوس‌ها، رنجش‌ها، و منافعی هدایت می‌شوند که بی‌توجه به واقعیت‌هایی که باید در نظر می‌گرفتند و می‌سنجیدند پیش می‌روند، و

واقعیت‌هایی که اگر کمتر مشوش، مغرور، یا بی‌توجه بودند می‌توانستند آن‌ها را مرتبط تشخیص دهند. به‌شکل پُرمشکل‌تری، گاهی، ممکن است صرفاً باید بپذیریم که، در حالی که چیزها نمی‌توانستند به‌نحو دیگری ممکن باشند، با این حال نفرت‌انگیزند -بسیار همان‌طور، فکر می‌کنم، که کالین تورنبول به دیدن زندگی ایک‌ها رسید. البته، در ساختن چنین قضاوتی، ما در جایی بر طیفی از وحشت تا تراژدی هستیم -وحشت تا جایی که مردمی را می‌یابیم که قادر به رفتار انسانی با یکدیگر نیستند (خواه به‌نیروی شرایط، یا به‌عمق نفرت‌های ایدئولوژیک، قومی، یا نژادی)، تراژدی وقتی خودشان می‌توانند زشتیِ آنچه به وجود می‌آورند را ببینند اما ناتوان از پیشگیری از آن‌اند.

با این حال، اغلب، هیچ ناسازگاری‌ای میان این ارزش‌های بسیار گسترده از یک سو و سیاست از سوی دیگر نیست. در حقیقت، وقتی مردم وفاداری به آرمان‌ها و دل‌مشغولی‌هایی نشان می‌دهند که طبیعتی جهان‌شمول‌تر دارند، وقتی پایداری هدفشان موفق به تأمین اهدافشان می‌شود، یا وقتی خودشان را به غایاتی به‌شیوه‌هایی متعهد می‌کنند که دیگران را به‌اندازه‌ی کافی برمی‌انگیزند و بسیج می‌کنند تا اهدافشان را محقق سازند، آن‌گاه معانی و فهم‌های افراد دخیل، به‌عنوان رسانه‌ای که در درون آن چنین ارزش‌هایی تفسیر و با جزئیات بیان می‌شوند، عمل می‌کنند. به این ترتیب، هیچ نقطه‌نظر بیرونی‌ای لازم نیست: معانی و ارزش‌هایی که در درون نهادها و زمینه‌ی عمل سیاسی پدید می‌آیند، نقشی تعریف‌کننده در فهم مردم از طبیعت زندگی خوب یا از انواع ارزش‌ها یا نظمی که می‌خواهند محقق ببینند، بازی می‌کنند. همان‌طور که روابط خاص در خانواده‌ها چنان‌اند که ما آن‌ها را به‌عنوان غالب بر بسیاری ادعاهای جهان‌شمول‌تر می‌دانیم، به‌همین‌شکل مهارت‌ها، فضایل، و قوت‌های شخصیت خاص مرتبط با عمل سیاسی و مذاکره و حل تضاد باید به‌عنوان بخشی از حوزه‌ی متمایزی از عمل، معنا، و ارزش به‌رسمیت شناخته شوند. آن حوزه اغلب جدا از اصول اخلاقی کلی‌تر می‌ایستد، گاهی ممکن است به تضادی تکان‌دهنده با آن‌ها برسد، اما همچنین ممکن است، و بیشتر اوقات، نقشی بنیادین هم در شکل‌دادن و هم در محقق‌ساختن مفهوممان از نوع زندگی‌ای که می‌خواهیم زندگی کنیم و نوع نهادها و ارزش‌هایی که می‌خواهیم آن را تنظیم کنند، بازی کند.